OLZ

XLIII / 5/6 MAI/JUNI 1940

Die Veröffentlichung der Kopenhagener iranischen Handschriften.

Von Hans Heinrich Schaeder.

Unter den Ehrentiteln der dänischen Wissenschaft steht ihr Verdienst um die Iranistik an hervorragender Stelle. Der dänische König Friedrich V. ermöglichte die von J. D. Michaelis empfohlene Südarabienexpedition (1761/7), von der Carsten Niebuhr, über Indien und Persien zurückkehrend, zum ersten Male Abschriften achämenidischer und sasanidischer Inschriften aus Persepolis heimbrachte, die für die Entzifferung — durch G. F. Grotefend 1802 und durch Silvestre de Sacy 1793 — eine haltbare Grundlage lieferten. Rasmus Kristian Rask (1787—1832) brachte von seinem Aufenthalt in Indien (1819—22) die Hauptmasse der indischen und iranischen Handschriften mit, die einen der größten Schätze der beiden Kopenhagener Bibliotheken darstellen. In seiner genialen Schrift von 1826 über Alter und Echtheit der Zendsprache und des Zendavesta, die im gleichen Jahre, von F. H. von der Hagen übersetzt, auch deutsch erschien, machte er einem durch Jahrzehnte unentschieden gebliebenen Streit ein Ende, indem er das Verhältnis des Awestischen zu den andern iranischen Sprachen und zum Sanskrit feststellte; nebenher bestimmte er darin zwei altpersische Zeichen, deren Erklärung den Weg zum grammatischen Verständnis des Altpersischen freilegte. So ist er es gewesen, der den in den dreißiger Jahren mit E. Burnouf und Chr. Lassen einsetzenden neuen Aufschwung der altiranischen Forschung in Gang gebracht hat. Auf seinen Spuren ging Niels Ludvig Westergaard (1815—78) nach Indien (1841—44). Er vermehrte durch eigene Erwerbungen die von Rask angelegte Handschriftensammlung, von der er 1846 ein kurzes Verzeichnis veröffentlichte, und brachte aus Persepolis vorzügliche Zeichnungen sowohl von bereits bekannten wie von neuen Inschriften mit. Die wichtigste von diesen war die Grabinschrift des Dareios von Naqši Rustam; bei ihrer Aufnahme, die wegen der Beleuchtung zwischen 8 und 12 Uhr vormittags, und zwar im Juli, erfolgen mußte, zog er sich ein Fieber zu, das ihn fast das Leben gekostet hätte. Die zweisprachige Inschrift des Sasaniden Schapur I. von Haǧiabad veröffentlichte er hinter der Ausgabe der kürzeren ('indischen') Rezension des Bundahišn, die 1851 erschien. Im folgenden Jahre begann seine Awestaausgabe zu erscheinen (1852/54), die zwar leider nicht über den Textband hinausgelangte, aber in ihm die bis heute vollständigste Sammlung der erhaltenen Texte und Fragmente bietet.

Der größte Sprachforscher, den Dänemark hervorgebracht hat, Vilhelm Thomsen (1842—1927), hat zwar nicht zusammenhängend auf iranistischem Gebiet gearbeitet — und es ist nicht zu verschmerzen, daß er nach seinen Meisterwerken über die finnisch-germanischen und die finnisch-baltischen Lehnwortbeziehungen für die arischen Lehnworte im Finnougrischen zwar die Frage scharf gestellt, aber ihre Beantwortung andern überlassen hat. Doch der Aufsatz von 1877, der den Beweis erbringt, daß Thomsen als erster das indogermanische Palatalgesetz entdeckt hat (Saml. Afh. 2, 303ff.), zeigt ihn auch im Altiranischen heimisch; und die Bedeutung seiner Entzifferung der Orchoninschriften und seiner uigurischen Arbeiten auch für die Iranistik kann schwerlich überschätzt werden. — Heute besitzt die Kopenhagener Universität in Arthur Christensen den ersten lebenden Kenner Irans, seines Volks, seiner Geschichte und seiner Kultur, der in bewunderungswürdiger Schaffenskraft, Gründlichkeit der Forschung mit klarem Wirklichkeitssinn und glänzender Darstellungsgabe vereinend, jahraus jahrein das Wissen von Iran bereichert. Und in Kaj Barr, dem Schöpfer der mustergültigen Ausgabe des Pahlavi-Psalters, dem tiefdringenden Erforscher kurdischer Dialekte, steht eine wissenschaftliche Kraft ersten Ranges bereit; sein Vaterland, das für die Wissenschaft soviel tun kann und tut, darf ihm die äußere Sicherung seiner Arbeit auf dem Forschungsgebiet, das er sich erwählt hat und auf dem er so hohe Achtung genießt, nicht versagen.

Neben der Arbeit dänischer Gelehrter hat die Kopenhagener iranische Handschriftensammlung an dem Gedeihen der Iranistik in den letzten hundert Jahren entscheidenden Anteil. Sie ist die bedeutendste Sammlung ihrer Art in Europa; das India Office und München, Paris und Oxford folgen ihr in beträchtlichem Abstand. Die Handschriften müssen für fast alle Veröffentlichungen awestischer und mittelpersisch-zoroastrischer Texte herangezogen

werden. Da sie teilweise von ehrwürdigem Alter und entsprechender Gebrechlichkeit sind, so ist es nicht mehr möglich, sie nach auswärts zu versenden. Bitten um Herstellung von Photos sind zwar von der Universitätsbibliothek stets bereitwillig und großzügig erfüllt worden: aber um sie zu erübrigen, hat ihr Vertreter bereits 1912 dem Athener Orientalistenkongreß den mit Dank und Zustimmung aufgenommenen Plan einer Faksimilierung der Handschriften vorgelegt. Die Ausführung stellte der Ausbruch des Weltkriegs in Frage. Erst vor zehn Jahren wurde in Herrn Ejnar Munksgaard der Verleger gefunden, der den Mut und die Opferwilligkeit besaß, das große Unternehmen zu wagen. Der wissenschaftliche Teil der Arbeit liegt bei Arthur Christensen, der als Herausgeber zeichnet, und bei Kaj Barr in bewährten Händen. So sind seit 1931 im Verlage Ejnar Munksgaard, Kopenhagen, neun stolze Großquartbände der Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis[1] erschienen, Musterleistungen photolithographischer Kunst. Die Iranisten, denen hiermit wertvollste Urkunden in einer Weise zugänglich gemacht werden, die hoffentlich Schule machen wird — die von K. Grönbech im gleichen Verlage herausgegebenen Monumenta Linguarum Asiae Maioris Bd. 1—3 sind ein weiterer, bedeutsamer Schritt auf diesem Wege —, sind allen, die am Zustandekommen dieser Reihe mitgewirkt haben, lebhaften Dank schuldig. Diesen Dank werden besonders die parsischen Gelehrten in Indien empfinden, denen die Kopenhagener Handschriften jetzt gleichsam wiedergeschenkt werden. Aus dem Vorwort des Leiters der Universitätsbibliothek zum ersten Bande erfährt man außerdem mit Freude, daß ein ausführlicher Katalog aller 43 Handschriften in Vorbereitung ist.

Die ersten sechs Bände enthalten Pahlavihandschriften und sind von A. Christensen eingeleitet. Band I bringt The Pahlavi Codices K 20 & 20b, containing Ardāgh Vīrāz-Nāmagh, Bundahishn usw. K 20 ist eine Sammelhandschrift des ausgehenden 14. oder beginnenden 15. Jh. von 173 Bl., die Abschrift einer Vorlage, aus der auch die Münchner Handschrift M 6 (nach Bartholomaes Zählung M 51) herstammt, und ihrerseits die Vorlage der seinerzeit von Anquetil Duperron benutzten Handschrift des Bundahišn. Am Anfang fehlt ihr ein Blatt, im Innern kommen Lücken und Blattvertauschungen vor. Sie enthält an größeren Texten das Buch von Ardāγ Vīrāz, die Fragen des Yavišt i Friyān, die Fragmente aus dem Haδōxt Nask, Šāyast nē šāyast, Frahang i oīm, Indisches Bundahišn, Bahmanyašt, dazu etliche kleinere Stücke. — K 20b ist eine unvollständige Handschrift des Bundahišn aus dem 16. oder 17. Jh. von 20 Bl. Am Anfang liegt ein interessantes Blatt, das der Vorlage angehört und wohl von der Hand des Mihrabān i Kaichosrau, des Schreibers der berühmten Handschriften K 1 (Vendidad von 1324) und K 5 (Yasna von 1323), herrührt. Den Schluß der Fragmente bilden die Anfangszeilen des Bahmanyašt. — Mit Recht betont Christensen in der Einleitung den selbständigen Textwert der 'indischen' neben der längeren ('iranischen') Fassung des Bundahišn.

Der zweite Band, The Pahlavi Codex K 26, containing Ardāgh Vīrāz-Nāmagh and Mādhīghān ē Yavisht ē Fryān, ist der Rest einer Sammelhandschrift von ähnlichem Typus wie K 20, wohl dem 17. Jh. angehörig und von Jamaspji Asa, Haug und West ebenso wie K 20 für ihre Ausgabe der beiden Texte verwertet.

The Pahlavi Codex K 35 ist auf Band III und IV verteilt. Die Handschrift, vorn und hinten erheblich verstümmelt, so daß leider von den 'Auszügen des Zāδsparam' nicht mehr als die — nicht ganz vollständige — erste von drei Abteilungen erhalten ist, wurde 1843 von Westergaard in Kerman erworben und durch einen an seinem Todestage, dem 9. September 1878, diktierten und eigenhändig unterschriebenen Brief der Universitätsbibliothek geschenkt. Dieser Brief ist vor Taf. 1 in Band IV abgebildet; ihm entspricht am Ende des Bandes eine

1) **Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis, ed. A. Christensen.** Vol. I—IX. Kopenhagen: E. Munksgaard 1931—38. 4°.

I The Pahlavi Codices K 20 & 20b, containing Ardāgh Vīrāz-Nāmagh, Bundahishn etc. (XVI, 388 Faksimileseiten). 1931.

II The Pahlavi Codex K 26, containing Ardāgh Vīrāz Nāmagh and Mādhīghān ē Yavisht ē Fryān VIII, 106 Faksimileseiten). 1932.

III/IV The Pahlavi Codex K. 35. First Part, containing the Pahlavi Rivāyat I, Dādhastān ē Dēnīgh and the Pahlavi Rivāyat II (VII, 265 Faksimileseiten); Second Part, containing the Epistles of Manushchihr and the Selections of Zādh-Sparam (VIII, 98 Faksimileseiten). 1934.

V/VI The Pahlavi Codex K 43. First Part, containing a Fragment of the Great Bundahishn, the Dādhastān ē Mēnōghēkhradh, some Parts of the Dēnkard, and the Vahman Yasht (XII, 275 Faksimileseiten); Second Part, containing some Parts of the Dēnkard and two small Fragments of a Pahlavi Treatise and of an Avesta Text (VIII, 90 Faksimileseiten). 1936.

VII—IX The Avesta Codex K 5 containing the Yasna with its Pahlavi Translation and Commentary. First Part, containing the Introduction to the Yasna, Yasna 1—20, and an Appendix (XIV, 225 Faksimileseiten); Second Part, containing Yasna 21—46 (V, 214 Faksimileseiten); Third Part, Containing Yasna 47—72 (VI, 220 Faksimileseiten). 1937/9.

Abbildung von Westergaards Porträtbüste. Christensen bezieht sich in der Einleitung auf einen Brief von E. W. West an Westergaard vom 4. Juni 1878, mit ausführlichen Darlegungen über Inhalt und Verwandtschaftsverhältnisse der Handschrift. Ich nehme an, daß eine Zusammenfassung davon in Wests Ausführungen Grdr. iran. Phil. 2, 102f. zu finden ist. Dort gibt er übrigens als Datum einer aus K 35, wie er vermutet, abgeleiteten indischen Handschrift 1592 an, in dem Brief anscheinend 1572.

Eine gleichfalls am Anfang und am Ende unvollständige Sammelhandschrift ist auch The Pahlavi Codex K 43, der Band V und VI füllt. Den in ihr enthaltenen Schluß des iranischen Bundahišn und das Buch *Dānāγ uδ mēnōīγ xraδ* (zu dieser Form des Titels s. A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides 522) hat bereits 1882 die von F. C. Andreas in Kiel veranstaltete Faksimileausgabe bekanntgemacht; beiden Texten folgt je ein Kolophon des Schreibers Mihrabān i Anōšaγruvān (d. i. Nōširvān) von 1587 bzw. 1589. Das umfangreichste Stück der Handschrift ist das vollständige 6. Buch des Dēnkard; dazu kommen an späterer Stelle das kürzere 5. sowie verschiedene Bruchstücke aus dem 3. und 9. Buch. Da auch eine — nicht ganz vollständige — Abschrift des Bahmanyašt in dem Codex enthalten ist, so hat man jetzt, wenn man K 20 und das Bruchstück in K 20b hinzunimmt, das ganze Material beisammen, das zur Erneuerung der Ausgabe von Nosherwan (Poona 1889) und der Übersetzung von West (Pahl. Texts I, 1880) dienen kann.

Mit einiger Bewegung nimmt man die Bände VII—IX zur Hand. Sie enthalten auf fast 700 Tafeln eines der Juwelen der Sammlung, The Avesta Codex K 5, containing the Yasna with the Pahlavi Translation and Commentary. Die Handschrift weist einige, glücklicherweise nicht allzu zahlreiche, Schäden auf. Schwer mitgenommen sind die Blätter 70—77, die große Löcher aufweisen, so daß teilweise nur oben und unten ein paar Zeilen, an den beiden Seiten nur geringe Zeilenreste erhalten sind. Vor hundert Jahren hat Westergaard von ihnen Durchzeichnungen hergestellt, die mitveröffentlicht sind und einige Ergänzungen hergeben. Dazu kommt noch eine von Rask aus Indien mitgebrachte, als K 5b bezeichnete Abschrift, die zu einer Zeit hergestellt wurde, als die Zerstörung der Blätter noch weniger weit fortgeschritten war; freilich ist sie recht nachlässig gemacht und läßt erkennen — wie K. Barr in seiner vortrefflichen Einleitung zu Band VII nachweist —, daß der Abschreiber das, was er noch lesen konnte, nach der ihm sonst zugänglichen Überlieferung frei ergänzt hat. Die Handschrift ist jetzt, bevor sie photographiert wurde, den Meisterhänden Dr. Hugo Ibschers übergeben worden, der die beschädigten Blätter restauriert und das Ganze so instandgesetzt hat, daß es endlich einen festen Einband hat erhalten können. Der Photograph, Herr J. Chr. Nielsen von Nordisk Kunst- og Lystryk, hat es kunstvoll verstanden, mit dem Rotfilter und Bromsilberplatten aus den tiefdunklen Flecken, die viele Seiten entstellen, wieder lesbare Schrift herauszuholen. Die Handschrift ist von Mihrabān i Kaichosrau zu Kambāyat am 17. November 1323 vollendet worden, nachdem derselbe Schreiber am 26. Januar des gleichen Jahres die Yasnahandschrift J 2 zum Abschluß gebracht hatte, die heute in Oxford liegt. (Vielleicht wäre in der Einleitung ein Hinweis darauf am Platze gewesen, daß es von J 2 bereits eine photographische Vervielfältigung gibt: L. H. Mills, The ancient manuscript of the Yasna, with its Pahlavi translation, (A. D. 1323) generally quoted as J 2, reproduced in facsimile, Oxford 1893; sie war Geldner nicht zugänglich: Awesta I, IV A. 1; Grdr. iran. Phil. 2, 13 A. 2). Bereits im Mai 1324 vollendete der fleißige Mihraban die große Vendidadhandschrift K 1.

Dänische Wissenschaft und dänischer Unternehmungsgeist konnten sich selber nicht schöner ehren als durch dies große Geschenk, das sie der Iranistik beschert haben und für das hier gedankt worden ist. Wo soviel zu danken ist, erscheint eine Bitte wenig am Platze — dennoch sei sie vorgebracht: könnte nicht als Zugabe zu den Codices Westergaards Awesta nach dem gleichen Verfahren erneuert werden? Obwohl bald neunzig Jahre alt, ist es bis heute unentbehrlich — und unauffindbar. Aber dies beiseite — danken wir nochmals für das Gebotene und sprechen wir die Hoffnung aus, daß die Zeitläufte dem erfolgreichen Fortgang des Unternehmens günstig sein mögen!

Johanneische Schriften und Gnosis.

Von R. Bultmann, Marburg.

E. Percy hat sich in seinen Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie[1] die Aufgabe gestellt, die Frage nach dem Ursprung der „religiösen Gedankenwelt" des Johannesevangeliums und der Johanneischen Briefe zu untersuchen, und

1) **Percy, Ernst: Untersuchungen über den Ursprung der Johanneischen Theologie.** Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus. Lund: Gleerupska (1939]. (XX, 370 S.) gr. 8°.

zwar so, daß er die vielfach vertretene Anschauung von dem Ursprung dieser Gedankenwelt in der „synkretistischen Frömmigkeit der Spätantike" nachprüft. Angesichts der in den letzten Jahren mehrfach gemachten Versuche, speziell die gnostische Sphäre als den Ursprungsort der joh. Vorstellungen anzusehen und dabei für die Rekonstruktion der gnostischen Gedankenwelt die mandäischen Schriften wegen ihres reichen Traditionsmaterials zu bevorzugen, führt der Verf. seine Untersuchung in der Form eines Vergleiches zwischen den gnostischen und joh. Vorstellungen durch, und zwar in der Weise, daß das Hauptgewicht dabei auf den Vergleich zwischen Joh. und den Mandäern fällt. Die sog. mandäische Frage, d. h. die Frage nach dem Alter der mand. Schriften, die in der uns vorliegenden Redaktion bekanntlich aus dem 7. Jh. stammen, aber viel altes Material enthalten, braucht den Verf. bei diesem Vergleichsverfahren nicht zu kümmern, wie er auch manichäische Texte heranziehen kann, obwohl der Manichäismus ja erst ein nachchristliches Phänomen ist. Die Frage ist zunächst einfach die, ob der Vergleich eine solche Übereinstimmung zwischen den joh. und den mand. Texten zeigt, daß sie nur auf dem Grunde einer älteren, hier wie dort eigentümlich gestalteten Tradition begriffen werden kann. Das führt den Verf. naturgemäß zu der Frage, ob die Gnosis überhaupt ein vorchristliches Phänomen ist.

Der Verf. führt die Untersuchung in ständiger Auseinandersetzung mit Forschern wie Reitzenstein und Bousset und speziell mit mir; sein Buch erscheint geradezu als eine große Widerlegung meiner Auffassung vom Johannesevangelium. Nicht berücksichtigen zu müssen glaubte er offenbar das für die Frage nach dem Ursprung der Gnosis wichtige Werk von Jos. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (1935); nicht berücksichtigen konnte er die für sein Thema bedeutsame Monographie von Ed. Schweizer, EGO EIMI (1939), die die religionsgeschichtliche Herkunft der joh. Bildreden behandelt. Von anderen Werken, die für das Thema wichtig sind, benutzt er wohl die Schriften von H. Schlier, leider aber nicht die von E. Käsemann (Leib und Leib Christi 1933; die andere: Das wandernde Gottesvolk 1938 stand wohl noch nicht zur Verfügung) und G. Bornkamm (Mythos und Legende in den apokr. Thomasakten 1933). Vor allem aber wundert mich, daß er, obwohl bekannt mit den Forschungen H. Odebergs, der Frage der jüdischen Gnosis nicht nachgegangen ist, sondern sich darüber mit wenigen gelegentlichen Andeutungen begnügt. Er hat also die Frage nach dem Verhältnis der joh. Schriften zur Gnosis isoliert, statt sie in den Zusammenhang der umfassenderen Frage nach dem Verhältnis der jüdischen und altchristlichen Literatur zur Gnosis überhaupt zu stellen. So sehr es nun berechtigt ist, die Frage für die joh. Schriften thematisch zu isolieren, so sehr rächt es sich doch, daß dabei die umfassendere Frage nicht im Bewußtsein bleibt, um jeweils, wenn die Sache es erfordert, zur Sprache zu kommen.

Die Untersuchung ist im übrigen auf Grund umfassender und solider Kenntnisse mit großer Sorgfalt und Sachlichkeit geführt, und jeder Leser (nicht zum mindesten ich selbst) hat Grund, dem Verf. für den Reichtum des ausgebreiteten Stoffes und die Gewissenhaftigkeit seiner Prüfung dankbar zu sein. Ich muß jedoch urteilen, daß der Versuch, die Unabhängigkeit des Joh. und der joh. Briefe von der gnostischen Gedankenwelt und den nachchristlichen Ursprung der Gnosis zu erweisen, nicht gelungen ist. Ja, ich glaube, daß der Versuch mißlingen mußte, da die Untersuchung m. E. von schweren Fehlern beeinträchtigt ist.

Zunächst hat der Verf. die Gegner, gegen die er kämpft, offenbar nicht recht verstanden und sich nicht klar gemacht, wie sich ein solcher Vorgang, wie er hier in Frage steht, vollzieht. Behauptet wird (von mir wie von anderen), daß die joh. Begrifflichkeit, die sich von der synoptischen deutlich unterscheidet, ihren Ursprung nicht in der alttestamentlich-jüdischen Tradition hat, in der die Synoptiker stehen, sondern in der gnostischen Mythologie. Daß deshalb Joh. das gleiche sage wie die mand. (oder überhaupt die gnostischen) Schriften, ist damit nicht behauptet; und die immer wiederholten Nachweise des Verf., daß diese oder jene joh. Aussage einen anderen Sinn habe als eine etwaige mand. Parallele, trifft die Sache überhaupt nicht. Wenn z. B. „Licht" und „Finsternis" bei Joh. nicht als kosmische, sondern als geistige Mächte gedacht sind, so ist damit keineswegs erwiesen, daß die Sprache des Joh. nicht aus der gnostischen Licht- und Finsternismythologie stammt. Daß die Sprache des Joh. mythologische Sprache sei, und daß sie aus der Gnosis stamme, behaupte ich allerdings; daß sie bei Joh. entmythologisiert, d. h. um ihren mythologischen Sinn gebracht sei, leugne ich keineswegs, sondern behaupte es gleichfalls. Der Vorgang, daß eine mythologische Sprache, ihres ursprünglichen Sinnes beraubt, neuen geistigen Inhalten Ausdruck verleihen kann, ist in der Geschichte ja auch sonst zu beobachten. Ich erinnere nur an die Bedeutung des Mythos für Platon. Na-

türlich kann das nicht beliebig geschehen, wenn die mythologische Sprache nicht zur bloßen Allegorie werden soll; sondern Voraussetzung ist, daß die neuen geistigen Inhalte in einer Kontinuität mit dem Anliegen des Mythos stehen, dessen Sprache ihnen jetzt Gestalt gibt. Um beim Beispiel Platons zu bleiben: die Frage nach dem, was der Mensch ist, ist es, die ihn selbst bewegt und die er als das den Mythos bewegende Anliegen erfaßt, so daß er dessen Begrifflichkeit aufgreifen kann, um sein Anliegen auf neuer geschichtlicher Stufe zu reinerem Ausdruck zu bringen.

Damit hängt unmittelbar ein zweiter Einwand gegen den Verf. zusammen: er hat sich offenbar keine Rechenschaft darüber abgelegt, welchen Sinn der Mythos der Gnosis eigentlich hat. Er reproduziert die gnostische Mythologie als eine Art Dogmatik, statt sie von dem Existenzverständnis her, dem sie Ausdruck gibt, zu interpretieren, obwohl ihm doch das von ihm mehrfach zitierte Buch von H. Jonas dazu die beste Anleitung bot. Er kann deshalb das kosmologische Interesse der Gnosis in Gegensatz setzen zu dem soteriologischen Interesse des Joh., ohne zu beachten, daß die ganze Kosmologie der Gnosis soteriologisch orientiert ist. Die gnostische Kosmologie will ja einem bestimmten Selbstverständnis des Menschen Ausdruck geben bzw. ihn dazu anleiten. Ein radikaler Vergleich zwischen Gnosis und Joh. müßte zeigen, wie beiden die Frage nach dem Weltverhältnis des Menschen und das Wissen um eine Erlösung, die Entweltlichung ist, gemeinsam ist und in gleicher (oder verwandter) Sprache Ausdruck findet. Erst dann kann auch ein Urteil über den Ursprung der joh. Theologie gewonnen werden, wenn nämlich Klarheit über das sachliche Verhältnis des joh. Verständnisses von Welt und Entweltlichung zum gnostischen gewonnen ist. Das aber würde sich erreichen lassen, wenn am Leitfaden der gemeinsamen Terminologie aufgezeigt würde, auf welcher Ebene Joh. die Frage des Mythos aufnimmt und zur Antwort führt. Es würde sich nämlich klar herausstellen, daß die gnostische Gedankenwelt die historische Voraussetzung der joh. ist, nicht umgekehrt.

So kann der Verf. aber die Frage nicht anfassen, weil er endlich noch eine weitere Unterlassung begeht. Er nimmt den Ausgangspunkt für seine Untersuchung in einem kurzen Referat über „die heutige Lage des Problems", statt das Problem selber zu exponieren. Denn dieses erwächst ja nicht daraus, daß es differierende Anschauungen der Gelehrten über das Objekt gibt, sondern es erwächst aus der Problematik des Objektes selbst! Wie ist es denn begründet, daß für Joh., und nicht etwa für die Synoptiker, die Frage nach dem Ursprung aus der Gnosis, die Frage nach dem Verhältnis zu den mand. Schriften entsteht? Es müßte doch die Eigenart des Joh. in formeller wie in inhaltlicher Hinsicht gegenüber den Synoptikern und auch gegenüber den anderen urchristlichen Schriften charakterisiert werden! Warum redet Joh. eine andere Sprache als die Synopt.? — denn das tut er doch ohne Zweifel! Warum ist Jesu Polemik gegen das Gesetz bei Joh. eine ganz andere als in den Synopt.? Warum ist die joh. Eschatologie eine ganz andere als die synopt.? Es hat doch keinen Sinn, jeweils für eine einzelne solcher Fragen psychologische Erwägungen anzustellen, sondern zunächst muß Joh. als ganze Gestalt in seiner Eigenart sichtbar sein, damit das Problem deutlich wird. Es hat auch keinen Sinn, für diesen oder jenen Ausdruck des Joh. auch einmal eine synopt. oder paulinische Analogie anzuführen, oder einen joh. Terminus (z. B. „Licht" oder „Leben") als isolierten mit Termini des AT oder des Judentums zu vergleichen; denn die joh. Sprache ist ein Ganzes, innerhalb dessen der einzelne Terminus erst seine feste Bestimmung erhält.

Doch werden diese grundsätzlichen Einwendungen ihr volles Gewicht erst erweisen, wenn wir dem Gedankengang des Verf. im einzelnen folgen. Das Buch zerlegt sich in drei große Teile: 1. der Dualismus, 2. der Erlöser, 3. die Erlösung. Daß das Thema des Dualismus vorangeht, ist sachgemäß; das Thema der Erlösung hätte freilich als zweites folgen müssen. — Das erste Thema wird (nach einer kurzen Übersicht über die mand. Religion) in drei Kapiteln behandelt, die den großen Gegensatzpaaren gelten: 1. Licht und Finsternis, 2. Wahrheit und Lüge, 3. die beiden Welten und die beiden Menschenklassen.

Der Vergleich zwischen den mand. Schriften und Joh. hinsichtlich des Gegensatzes Licht und Finsternis geht davon aus, daß in der „in so hohem Grade kosmologisch interessierten Vorstellungswelt" der Mandäer die Größen Licht und Finsternis „in erster Reihe sinnlich vorgestellt" werden. Daß sich diese Auffassung nicht konsequent durchführen läßt, sieht der Verf. selbst; er hält aber daran fest, daß Licht und Finsternis in den mand. Schriften primär physische Größen sind, und daß sie nicht „geistig-metaphorisch" gemeint sind, und daß auch da, wo diese Vorstellung nicht konsequent festgehalten ist, das Schwergewicht doch auf dem „Sinnlich-Phantastischen" liege, daß das Licht und die Finsternis immer zugleich stofflich gedacht seien. — Nun ist es zweifellos rich-

tig, daß Licht und Finsternis in den mand. Schriften im allgemeinen als physische (oder kosmische) Mächte vorgestellt sind. Indessen ist das für ihren Sinn gar nicht das Entscheidende, und die Erfassung des Sinnes verbaut sich der Verf. von vornherein durch den viel zu engen Gegensatz: sinnlich (physisch) und geistig-metaphorisch, wobei er „geistig" im Sinne von „intellektuell" oder „religiös-sittlich" versteht (S. 32). Es ist freilich richtig, daß die gelegentliche metaphorische Verwendung der Begriffe Licht und Finsternis nicht für die mand. Sprache charakteristisch ist. Entscheidend aber ist, daß Licht und Finsternis für die Mandäer „numinose" oder „eschatologische" Größen sind. Sind sie als sinnliche und stoffliche Größen vorgestellt, so ist doch diese Sinnlichkeit und Stofflichkeit „ganz anderer" Art als die innerweltliche. Das wird z. B. daran deutlich, daß das irdische Feuer, das doch gewiß sinnliche Leuchtkraft hat, insofern es irdisch ist, als „finsteres" Feuer bezeichnet werden kann (Ginza ed. Lidzbarski S. 592, 21), und daß ebenso die Planeten als finster und nicht leuchtend charakterisiert werden können (Ginza 575, 24). Es sollte sich dann doch von selbst verstehen, daß, wenn der Lichtgesandte die „finsteren Herzen erleuchtet", damit nicht das „Geistige substantiell gedacht" ist (S. 32), sondern daß der Gegensatz „substantiell" und „geistig" im Sinne des Verf. überhaupt nicht trifft, was gemeint ist. Es ist klar: Licht und Finsternis bedeuten für die Mandäer Wert und Unwert, und zwar nicht im allgemeinen, sondern im Hinblick auf die Frage nach dem Heil, — und wiederum unter der Voraussetzung, daß das „Heil" etwas schlechthin Überweltliches ist, das als „Licht", „Glanz", „Duft" andeutend beschrieben wird. Licht ist das Wesen und die Kraft der göttlichen Welt, Finsternis das Wesen und die Kraft der dämonischen, seelenverderbenden Welt des Todes. Wenn es heißt, daß die aus der Lichtwelt stammende Seele leuchtend ist, daß sie den Körper und die irdische Welt erleuchtet, oder daß der Lichtgesandte Licht über die Welt breitet (die trotzdem finster bleibt), oder daß er die Seele erleuchtet, so mag das noch so sinnlich vorgestellt sein, in Wahrheit ist doch nicht von einer sinnenfälligen Illumination die Rede. Diese irdische Welt, dieser „stinkende" Körper, — sie erhalten dadurch, daß die Seele in ihnen weilt, eine Bedeutung, einen „Wert", den sie ohne diese Partizipation am Göttlichen nicht hätten. Der Gesandte, der die Seelen „erleuchtet", bringt ihnen die Möglichkeit des Heils; das „Licht, das über den Lichtern steht" ist zugleich der „Arzt, der über den Ärzten steht" (Mand. Liturgien 68). Er bringt damit natürlich auch „Erkenntnis", so daß „erleuchten" den Sinn von „aufklären" gewinnen kann, ohne jedoch dadurch seinen numinosen Sinn zu verlieren und zur bloßen Metapher zu werden; denn die Aufklärung ist ja „Offenbarung", und sie wird wirksam als „Macht" (Lit. 37), wie denn die Welt des Lichtes die „Welt der Siege" ist (Ginza 181 10). Und wie im „Licht" die Offenbarung miteinbegriffen ist, so ist das Licht zugleich „Güte" (Ginza 251, 15ff.), und der Lichtgesandte ist der „gute Mann" (Lit. 128), der gekommen ist, um „Gutes zu stiften und Gutes unter seine Freunde zu streuen" (Joh.-Buch 221, 16f.); er nimmt das „Seufzen" aus dem Herzen (Ginza 328, 1). Am „Lichtort" wird der als Vater angerufene Gesandte, der „ganz Vergebung ist" (Lit. 66), alle Sünden, Vergehungen, Torheiten, Strauchelungen und Irrungen wegwischen und in den Abgrund der Finsternis werfen (Lit. 67; vgl. zum Ganzen auch Helm. Kittel, Die Herrlichkeit Gottes 1934, S. 115ff.). Kurz: geht man von der Grundbedeutung aus, so ergibt sich ein völlig anderes Bild, als es der Verf. zeichnet, — anders nicht in den sorgfältig von ihm zusammengetragenen Einzelheiten, anders aber in seinem Gesamtsinn.

Infolgedessen kann auch der Vergleich mit Joh. nicht sachgemäß sein. Er kann es aber auch deshalb nicht, weil der Verf. Joh. selbst nicht sachgemäß interpretiert. Dabei sehe ich von Fehlinterpretationen einzelner Stellen ab und beschränke mich auf die Hauptsache. Es ist energisch zu bestreiten, daß bei Joh. Licht „eine anschauliche Metapher für eine sittlich-religiöse Wirklichkeit" sei (S. 52). Vielmehr ist Licht bei Joh. (von gelegentlichem metaphorischen Gebrauch, wie er sich ja auch bei den Mand. findet, abgesehen) genau so wie in den mand. Schriften die Bezeichnung des jenseitigen Heiles, das Gott schenkt, und das ebenso Erkenntnis und Leben einschließt; es ist eine numinose, eschatologische Größe. Alles, was der Verf. als Charakteristik der joh. Lichtvorstellung anführt: daß das Licht eine im Erdenleben der Menschen gegenwärtig wirksame geistige Realität sei, daß es die Atmosphäre sei, in der Gott mit seiner Offenbarung nahe ist und in der sich der Mensch bewegt, daß es eine religiös-sittliche Qualität sei (S. 52f., 56), — all das gilt für die mand. Lichtvorstellung genau so. Richtig ist nur, daß das Licht bei Joh. nicht stofflich gedacht ist, — was ja freilich in der mand. Anschauung auch nicht das Entscheidende ist. Richtig ist auch — und diese Erkenntnis ist wesentlich —, daß bei Joh. trotz der dualistischen Terminologie nicht ein eigentlicher Dualismus vorliegt. Aber eben

diese wesentliche Tatsache ist vom Verf. gar nicht wirklich klargestellt; denn darin ist diese Tatsache nicht begründet, daß Licht und Finsternis bei Joh. nicht stofflich vorgestellt werden, — dies ist vielmehr erst die Konsequenz des grundlegenden Unterschiedes, und dieser betrifft die Auffassung der menschlichen Existenz. Vom Existenzverständnis aus hätte der Verf. den Vergleich durchführen müssen. Joh. und die Mand. stimmen darin überein, daß sie das Selbst des Menschen als ein der Welt fremdes und den Mächten der Welt ausgeliefertes verstehen, und daß sie das Heil in der Entweltlichung des Menschen sehen. Aber sie unterscheiden sich in folgendem: 1. Für Joh. ist die Verlorenheit des Menschen nicht wie für die Mand. ein Verhängnis, sondern Schuld. Die gottfeindliche Macht „dieser Welt" wird nach Joh. durch die Menschen selbst konstituiert; daher fehlt bei ihm der für den gnostischen Mythos konstitutive Satz von der Präexistenz der Seelen, die infolge eines urzeitlichen Verhängnisses in die Welt der Finsternis gebannt sind. 2. Deshalb fehlen bei Joh. die kosmologischen Belehrungen; denn der Mensch bedarf, um seiner Weltfremdheit inne zu werden, nicht der Reflexion über die Weltentstehung und das Seelenschicksal, sondern nur der Besinnung auf sich selbst angesichts des ihm begegnenden Wortes der Offenbarung, das ihn von der Welt zu sich selbst zurückruft. Deshalb kann die Welt, die durch den Menschen den Charakter einer gottfeindlichen Sphäre gewinnt, gleichwohl als göttliche Schöpfung gelten, und deshalb fehlt bei Joh. die für die Mand. (wie für die Gnosis überhaupt) charakteristische Beurteilung des Leibes als eines Gefängnisses der Seele. 3. Damit ist auch gesagt, daß die Erlösung des Menschen nicht ein Vorgang ist, den er wesentlich erleidend erfährt und der deshalb als kosmisches Geschehen (Himmelfahrt der Seele nach dem Tode) verstanden wird, sondern daß sie sich in der gegenwärtigen Existenz des Menschen ereignet, wenn der Mensch sich im gläubigen Hören der Offenbarung von der Welt ab und dem Lichte zuwendet. Hier ist die Eschatologie radikal entmythologisiert, indem sie in den gegenwärtigen Existenzvollzug hineinverlegt wird. — Der Grundunterschied ist also der, daß der Mensch bei Joh. nicht wie in der Gnosis primär gesehen ist hinsichtlich seines Schicksals, hinsichtlich dessen, was er erleidet, sondern hinsichtlich dessen, was er will und tut, also nicht als kosmisches, sondern als geschichtliches Wesen. Der „Dualismus" ist bei Joh. also nicht der kosmologische Dualismus der Gnosis, sondern der Ausdruck der Entscheidungssituation, in der der Mensch vor Gott und seiner Offenbarung steht.

Daß in solcher entscheidenden Modifikation der gnostischen Anschauung Motive alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition wirksam sind, wird man mit Recht behaupten. Das gleiche gilt aber nicht für die Sprache, in der der Entscheidungsdualismus des Joh. seinen Ausdruck findet, und die m. E. deutlich zeigt, daß Joh. das Anliegen der Gnosis bewußt aufnimmt und neugestaltet. Diese Sprache (und eben gerade auch die Licht-Finsternis-Terminologie) entstammt sicher nicht der alttestamentlich-jüdischen Tradition. Es ist die Sprache der Gnosis, die sich, wie in einzelnen Stücken des Corpus Hermeticum und in späterer christlicher Literatur, so auch in einigen jüdischen Schriften findet, vor allem in den Test. Patr., d. h. aber: nicht im genuinen, sondern im synkretistischen Judentum, so daß ihr Auftreten hier derselben Frage unterliegt wie bei Joh. — Was der Verf. zum Schluß in einem Exkurs über Licht und Finsternis in der altiranischen Frömmigkeit ausführt, ist unbefriedigend; mindestens hätte dabei die Parallelität oder Synonymität von Licht und Duft, Finsternis und Gestank berücksichtigt werden müssen.

Der Abschnitt über Wahrheit und Lüge beginnt mit einer Untersuchung der beiden mand. Wörter, die mit „Wahrheit" übersetzt zu werden pflegen: Kuštā und Scherārā. Es wird richtig sein, daß Sch. (opp. Irrtum) Wahrheit im objektiven Sinne bezeichnet. K. (opp. Lüge) überwiegend im subjektiven Sinne, also Wahrhaftigkeit und auch Treue, wenngleich es mir scheint, daß K. (ebenso wie Lüge: Kādebā, auch Schīqerā) im obj. wie im subj. Sinne gebraucht werden, wie denn auch Sch. im Sinne von K. gebraucht werden kann. Das eigentliche Problem ist aber, wie K. als term. techn. zu verstehen ist, als welcher es, von seinem Wortsinne entfernt, den sakramentalen Akt der Handreichung (Treueschwur) und anscheinend auch die mand. Religion bezeichnen kann. Das ist nach der Meinung des Verf. nicht möglich von der allgemeinen Bedeutung „Wahrheit" aus, sondern nur auf Grund der Bedeutung „Brudertreue", weil K. im Sinne von Brudertreue „das Eigenartige in der Stimmung der mand. Frömmigkeit" besonders deutlich ausgedrückt habe.

Mir scheint, daß der Verf. das Entscheidende nicht gesehen hat; denn von welchem Wortsinn aus K. zur Bezeichnung der mand. Religion gekommen sein möge, — K. bezeichnet überhaupt nicht die mand. Religion als historisches Phänomen, sondern als „numinoses" bzw. „eschato-

logisches" Faktum, als göttliche Offenbarung und als Heilsmacht. Es rächt sich wieder, daß der Verf. die Untersuchung nicht am Grundanliegen der mand. Religion orientiert, nämlich an der aus dem Erlebnis der Weltfremdheit erwachsenden Frage nach dem überweltlichen Heil; er könnte sonst den eschatologisch-soteriologischen Sinn von K. nicht verkennen. Der Gläubige bekennt, daß er, nachdem er die K. gefunden und liebgewonnen hat, zu nichts mehr in der Welt Vertrauen habe. Er suchte seine Seele, die ihm „Generationen und Welten wert ist"; und er fand sie, indem er „am Außenrande der Welten" die K. fand; da wurden dank ihrer Gaben seine Augen „des Lichtes voll" und seine Seele wurde hell und klar, und er stieg empor und schaute den Lichtort (Ginza 390, 17ff.; vgl. Ginza 58, 23ff.; 60, 3ff., wo die gleiche Wirkung der Offenbarungsrede zugeschrieben wird). Es ist unsinnig, hier K. als „die mand. Religion" zu definieren; das gleiche gilt etwa für Ginza 271, 20ff.; 394, 28ff., wo der Glaubende ein Gebet an die K. richtet. Wie der Gesandte des „Lichtes" und des „Lebens" der „wahrhaftige" d. h. einfach der heilbringende Gesandte ist (Ginza 58, 17ff.), so ist die K. das „Licht" als heilbringende Macht, als das „Leben von Ewigkeit" (Ginza 271, 20ff.). Sie nimmt im Herzen des Gläubigen Platz (Ginza 271, 29; 444, 12; vom Offenbarer selbst ausgesagt z. B. Lit. 198); sie geleitet die Seele empor (Ginza 561, 18); sie ist der Pfad zum Lichtort (Ginza 271, 26f.), und die „Pfade der K." sind nichts anderes als der Heilsweg. Von daher ist die sakramentale Bedeutung der K. zu verstehen, von daher auch die Bezeichnung der Gläubigen als der „Wahrhaftigen"; es sind diejenigen, die im Heilsbereich stehen, so daß man das mand. „die Wahrhaftigen" mit dem οἱ ἅγιοι des urchristlichen Sprachgebrauchs gleichsetzen kann. Der eschatologische Charakter der K. tritt gelegentlich überraschend deutlich hervor, wenn z. B. gesagt wird, daß der Todesengel, der die Seele aus dem Körper holt, und der in den Augen der Welt „Tod" heißt, von den Wissenden Kuštā genannt werde (Ginza 424, 30ff.). — Ich habe fast nur Stellen zitiert, die der Verf. auch anführt; man sieht also deutlich, wie sich das Bild fundamental ändert auf Grund einer anderen Interpretation. Übrigens bestreite ich natürlich gar nicht, daß K. neben seinem eschatologischen Sinn auch den ethischen Sinn von Wahrhaftigkeit und Treue haben kann; aber daß das Wort von daher zur Bedeutung von Heilsoffenbarung und Heilsmacht gelangt ist, dürfte wenig wahrscheinlich sein; näher liegt es m. E., von der Bedeutung Wahrheit auszugehen und von Wendungen wie die vom Schauen der Wahrheit (Lit. 198).

Ehe der Verf. zu Joh. übergeht, untersucht er den Wahrheitsbegriff in der griechischen Literatur, im AT, im paläst. Spätjudentum, im NT (außer Joh.) und im westlichen Gnostizismus und damit verwandten spätantiken Strömungen. Die Hauptsache ist dabei, daß er meine Behauptung bestreitet, daß sich in der Spätantike (hermet. Schriften, Philon, Plotin u. a.) der Begriff ἀλήθεια von seiner griechischen Bedeutung fortentwickelt habe und zur Bezeichnung der göttlichen Wirklichkeit geworden sei, und daß ἀλήθεια ebenso diese selbst wie ihre wirkende δύναμις und die sie offenbarende Rede bezeichnen könne. Der Verf. meint, daß der spätantike Sprachgebrauch den griechisch-platonischen nicht überschreite. Ich halte den Nachweis nicht für gelungen, so richtig es ist, daß der griech. Sprachgebrauch überall nachwirkt, und daß die gnost. Autoren den Ausgleich mit dem platonischen Sprachgebrauch erstreben. Es scheint mir auch hier der Fehler der Interpretation zu sein, daß der Verf. die betr. Stellen nicht vom Gesamtsinn der jeweiligen Anschauung aus interpretiert und nicht beachtet, daß der Sinn von ἀλήθεια sich notwendig ändert, wenn der platonische „Dualismus" durch einen kosmologischen Dualismus anderer Art abgelöst wird, dem seinerseits ein neues Existenzverständnis zugrunde liegt, aus dem sich die Frage nach der „Wahrheit" in einem neuen Sinne erhebt. Es genügt nicht zu sagen (wie der Verf. es tut), daß der Wahrheitsgedanke hier in gewissen Fällen „einen massiveren Charakter" angenommen hat (S. 117). Was das bedeute und wie es aus der Gesamtstruktur des Denkens zu begreifen sei, das gerade ist ja das Problem. Ich kann hier nicht in eine ausführliche Diskussion eintreten und bemerke nur: ich habe nie bestritten, daß z. B. ἀληθινός in der in Frage kommenden Literatur seinen ursprünglichen formalen Sinn behalten habe, nämlich von einer Sache auszusagen, daß sie wirklich das sei, was ihr Name oder ihr Aussehen behauptet (S. 116). Aber gleichwohl ändert sich der Sinn von ἀληθινός in einem Anschauungskreis, in dem es als selbstverständliche Voraussetzung feststeht, daß ἀληθινός = „wirklich" nur von der überweltlich-göttlichen Sphäre ausgesagt werden könne, wo es also selbstverständlich ist, daß ἀληθινὴ ζωή jenseitiges, entweltlichtes Leben, ἀληθινὸν φῶς überweltliches Licht ist. Im übrigen darf ich für den Wandel des Existenz- und Weltverständnisses, dessen Zeugnis der Sprachgebrauch ist, auf H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I 1934, verweisen.

Für völlig verfehlt muß ich nach allem nun die Untersuchung von Wahrheit und Lüge bei Joh. halten. Wenn der Verf. gleich damit beginnt zu behaupten, daß Joh. 8, 31f. mit ἀλήθεια weder einen erschlossenen metaphysischen Tatbestand meine, noch die übersinnliche, göttliche Wirklichkeit in ihrem Gegensatz zu Schein und Sinnenwelt, sondern vielmehr „den Inhalt des Selbstzeugnisses Jesu als Wahrheit, als Wirklichkeit schlechthin" (S. 113f.), — so ist das überhaupt kein klarer Gegensatz. Denn die „Wirklichkeit schlechthin", die der Inhalt des Selbstzeugnisses Jesu ist, ist ja gerade die „übersinnliche, göttliche Wirklichkeit". Gewiß ist bei Joh. ἀλήθεια die „Wahrheit im objektiven Sinne" (S. 119, A. 65), — aber solche Wahrheit ist für Joh. eben nur die göttliche Wirklichkeit, die in Jesu Person wirksam ist, so daß er selbst „die Wahrheit" ist (Joh. 14, 6). Es kann kein Zweifel sein, daß für Joh. ἀλήθεια den gleichen eschatologisch-soteriologischen Sinn hat wie Kušṭā für die Mandäer, — nur daß er von den Möglichkeiten, die der griech. Sprachgebrauch bietet, Gebrauch macht und nicht selten mit den verschiedenen Bedeutungen von ἀλήθεια geistreich spielt. Jesus „ist" die Wahrheit als der heilbringende Offenbarer, dessen δόξα voll χάρις und ἀλήθεια ist (Joh. 1, 17); durch die Wahrheit werden die Gläubigen „geheiligt" (17, 17. 19), wie sie durch die Macht des göttlichen ὄνομα „bewahrt" bleiben (17, 11); und wie die Parallelität mit ὄνομα, so zeigt die Koordination mit πνεῦμα (4, 23f.), daß die ἀλήθεια die göttliche Wundermacht ist. Wie ἀλήθεια und ζωή zusammengehören (14, 6), so ψεῦδος und Mord (8, 44). Und εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας (18, 37; 1. Joh. 2, 21) heißt nicht „der begegnenden Macht der Wahrheit ganz erschlossen sein" (S. 119), sondern es heißt: seinen Ursprung in der göttlichen Sphäre haben und ihr angehören; es ist gleichbedeutend mit ἐκ τῶν ἄνω εἶναι (opp. ἐκ τῶν κάτω bzw. ἐκ τοῦ κόσμου 8, 23), mit ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι (3, 10, opp. ἐκ τοῦ διαβόλου, ἐκ τοῦ πονηροῦ 8, 44; 1. Joh. 3, 12). Daß die ἀλήθεια als Offenbarung des göttlichen Heilwirkens „an das Gewissen (übrigens kein joh. Ausdruck!) des Menschen appelliert bzw. die Menschen abstößt" (S. 119), das hat sie — entgegen der Behauptung des Verf. — mit der mand. Kušṭā gemein. Kurz: durchweg entspricht die joh. ἀλήθεια der mand. Kušṭā bzw. der gnost. ἀλήθεια, und erst auf dem Grunde dieser Gemeinsamkeit wäre analog wie für den Begriff „Licht", der eigentliche Unterschied zu klären.

Der Abschnitt über die beiden Welten und die beiden Menschenklassen illustriert zunächst durch Texte die mand. Anschauung, daß der Erlöser und die Gläubigen nach Wesen und Ursprung in Gegensatz stehen zu den Dämonen, zur irdischen Welt und zu den Ungläubigen; eine anschauliche Darstellung, die die unübersehbaren Analogien zu joh. Aussagen und auch die vorhandenen Unterschiede hervorhebt. Freilich werden diese Unterschiede (die als solche ja gar nicht gegen einen Zusammenhang des Joh. mit der gnost. Tradition sprechen) vom Verf. nicht auf den Grundunterschied zurückgeführt, der sich erst dann zeigt, wenn man fragt, wie hier und dort die — auf beiden Seiten als dämonische Macht vorgestellte — Welt vom Menschen erfahren wird, und wie die Zugehörigkeit zur Welt bzw. die Entweltlichung verstanden wird. Unter solcher Fragestellung wäre dann auch der κόσμος-Begriff des christlichen Gnostizismus und der Hermetik zu analysieren. Der Verf. beschränkt sich darauf zu zeigen, daß κόσμος hier in kosmologischem Sinne gemeint sei und die „empirische, physische Welt" bezeichne. Das ist richtig; aber ebenso zweifellos ist es, daß diese „empirische, physische Welt" vom Menschen eben nicht als eine solche erfahren wird, sondern als dämonische, verführerische und todbringende Macht. Entsprechend ist richtig, daß bei Joh. κόσμος des kosmologischen Sinnes entkleidet ist und die Menschenwelt bedeutet (wie übrigens die „Welt" in den mand. Schriften ebenfalls nicht nur eine kosmische Größe ist, sondern auch die Menschenwelt bedeuten kann). Aber der Verf., der bei der Interpretation des joh. κόσμος-Begriffes die Aussagen vom ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου außer acht läßt, bemerkt nicht, daß κόσμος für Joh. wie für die Gnosis die Bedeutung einer die einzelne menschliche Subjektivität übergreifenden Macht hat. Gewiß ist bei Joh. durch das ἐκ τοῦ κόσμου oder ἐκ τοῦ διαβόλου das „innerste Wesen" des Menschen bezeichnet (S. 140); aber „das innerste Wesen des Menschen" ist nach Joh. nicht frei in seine Hand gegeben, sondern von der Macht des κόσμος (wie beim Glaubenden von der Macht der ἀλήθεια) bestimmt. Kann der Verf. so den im Unterschied des Existenzverständnisses wurzelnden Unterschied im Reden von der Welt nicht deutlich machen, so bemüht er sich um so mehr, die Analogien zu entkräften. Einmal dadurch, daß er auf Ähnlichkeiten des joh. Sprachgebrauchs mit dem anderer urchristlicher Schriften hinweist. Solche liegen in der Tat vor. Aber 1. gilt für Paulus, der am nächsten mit Joh. verwandt ist (der Verf. verweist mit Recht auf den θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2. Kor. 4, 4), daß er ebenfalls in dem Kreise der gnostischen Begrifflichkeit steht, und 2. sind die Analogien, die aus der jüdisch-urchristlichen Äonenlehre

einerseits und aus dem joh. Dualismus andererseits erwachsen, danach zu beurteilen, daß Joh. die mit der Zwei-Äonen-Lehre zusammenhängende apokalyptische Eschatologie eliminiert (wie denn der Terminus οὗτος ὁ αἰών bei ihm fehlt). Und 3. gilt für den joh. Sprachgebrauch von κόσμος und von Wendungen wie εἶναι ἐκ . . ., wie für die anderen untersuchten Begriffe, daß sie nicht als einzelne zu vergleichen sind, sondern nur im Zusammenhang des Ganzen. Was aber den joh. Sprachgebrauch als ganzen betrifft, so steht er im NT isoliert, hat aber seine Analogie in der Gnosis. — Ferner nimmt der Verf. den Analogien dadurch ihr Gewicht, daß er einzelne joh. Stellen in fragwürdiger Weise exegesiert. So soll z. B. der Gegensatz ἐκ τῶν κάτω—ἐκ τῶν ἄνω Joh. 8, 23, „zunächst (und dann ?) von rein lokaler Art" sein, als ob κάτω und ἄνω nicht von vornherein „numinose" Größen bzw. Sphären wären, — einerlei ob und wieweit sie lokal vorgestellt werden. — Oder er findet in 12, 31 (indem er den Vers von V. 32 und von dazugehörigen Aussagen isoliert) den Gedanken: „daß der Weltfürst mit himmlischer Sanktion sein Weltregiment vom Himmel her ausübt, wobei er natürlicherweise der himmlischen Gewalt untersteht" (S. 143). Das soll ein joh. Gedanke sein!

Da die Erlösung als Entweltlichung nur im Zusammenhang mit dem Dualismus verstanden werden kann, stelle ich die Besprechung des dritten Teiles der des zweiten voraus. Die Bedenken, die gegen den Verf. zu erheben sind, sind die gleichen wie die zum ersten Teile geäußerten. Es handelt sich hier vor allem um den Begriff des Lebens und um seine Kombination mit dem Begriffe Licht. Daß in gewissen Partien des Corp. Herm. ζωή und φῶς formelhaft das transzendente Wesen Gottes beschreiben, in dem auch der Mensch seinen Ursprung und sein Ziel hat, ist richtig gesagt. Woher diese Terminologie stammt, kann nur im Zusammenhang der Gesamtfrage nach dem Ursprung der Gnosis entschieden werden; der Verf. meint sie überall (auch in der Od. Sal.) auf christlichen Einfluß zurückführen zu müssen. Richtig sieht er jedenfalls, daß „Leben" wie schon im Judentum, so auch im NT außerhalb Joh. das eschatologische Heilsgut bezeichnet, und daß Joh. mit Paulus darin übereinstimmt, daß die eschatologische ζωή schon Gegenwart ist. Aber es ist nicht deutlich gemacht, welche Änderung der Grundanschauung von ζωή damit verbunden ist, nämlich wie — bei Paulus im Ansatz und bei Joh. radikal durchgeführt — die alte apokalyptische Eschatologie damit uminterpretiert ist. (Es liegt ja genau genommen nicht so, daß die „ursprünglich als eschatologisches Ereignis gedachte Zuerteilung vom Leben" jetzt schon in diesem Äon erfolge, S. 327; vielmehr ist der neue Äon selbst schon Gegenwart geworden und mit ihm das eschatologische Geschehen.) Die Formel, daß das „Leben" als eschatologisches Heilsgut „durch Expansion" zu etwas Gegenwärtigem geworden sei (S. 323), ist ganz unzulänglich; und der Hinweis auf die paulinische „Erfahrung vom Geist" würde nur dann die Sache wirklich klären, wenn der eschatologische Charakter des πνεῦμα (als ἀπαρχή und ἀρραβών) und sein Gegensatz zur σάρξ deutlich gemacht würde. Es kann also beim Verf. nicht kenntlich werden, wie sich in der Modifizierung und Umgestaltung des jüdischen Äonen-Dualismus zum paulinischen πνεῦμα-σάρξ- und zum joh. φῶς-σκοτία-Dualismus eine neue Auffassung des Weltverhältnisses des Menschen und eben damit auch eine neue (der gnostischen verwandte) Auffassung der ζωή als des Heiles der Entweltlichung spiegelt. Die Nähe zur Gnosis wird auch dadurch verdeckt, daß der Verf. den Zusammenhang des Gegensatzes von Tod und Leben bei Paulus mit der Adam-Christus-Theologie (Röm. 5, 12ff.; 1. Kor. 15, 21f.) ignoriert. Und in der Darstellung des Joh. vermißt man wieder eine klare Exposition des Problems, das sich ja nicht darin erschöpft, daß bei Joh. der Terminus βασιλεία τοῦ θεοῦ so gut wie ganz fehlt. Die Stellung des Joh. zur Eschatologie ist vom Verf. überhaupt nicht wirklich untersucht worden, ja, durch eine m. E. völlig unmögliche Interpretation von Joh. 5, 24 wird dem Problem die Spitze abgebrochen. Das Verhältnis des Joh. zur Gnosis kann so nicht fruchtbar diskutiert werden. Das gilt endlich auch für die Bemerkungen über den Begriff des Erkennens. Daß das Erkennen bei Joh. nicht eine mystisch-intuitive Gottesschau meint, ist zwar völlig richtig. Indessen ist damit gar nicht gesagt, daß die Terminologie des Joh. nicht der Gnosis entstammen könne, deren Fragestellung Joh. vielmehr auch hier aufnimmt, um sie zu korrigieren; Joh. 14, 7ff. scheint mir das deutlich zu zeigen.

Am wichtigsten und der Diskussion bedürftigsten ist der zweite Teil, der über die Gestalt und das Wirken des Erlösers handelt und zuerst die mand. Vorstellungen vom Erlöser beschreibt. Der Sinn der mand. Erlöservorstellung wird als ein dreifacher charakterisiert: der Erlöser ist der Helfer der Seele bei ihrem Aufstieg nach dem Tode in die Lichtwelt; er ist der Offenbarer, der die erlösende Wahrheit mitgeteilt hat; er ist endlich ein Urzeitheros, der einst gegen die Mächte der Finsternis siegreich gekämpft hat.

Leider stellt der Verf. die drei Rollen des Erlösers mit einem „nicht nur — sondern auch" nebeneinander, ohne nach ihrer inneren Einheit zu fragen; ja er hält es sogar für wahrscheinlich, daß die mythologische Erzählung von Mandā ḏHaijē als Urzeitheros eine sekundäre Erweiterung der ursprünglichen Vorstellung von ihm als dem Offenbarer sei (S. 153f.). Darin scheint sich mir ein Mißverständnis der gnostischen Mythologie zu zeigen, deren Sinn doch in den mand. Quellen durchweg zutage liegt, ein Mißverständnis der gnostischen Zeitsicht überhaupt.

Das urzeitliche Geschehen, von dem der gnostische Mythos berichtet, ist nicht ein bloßes Geschehen der Vergangenheit, sondern es ist ständige Gegenwart. Wie die Kosmogonie ihrem Sinne nach die Weltverfallenheit der nichtweltlichen Seele expliziert, so ist der Kampf des Erlösers mit den Mächten der Finsternis in der Urzeit „eschatologisches" Geschehen und hat unmittelbar gegenwärtige Aktualität. Was sich einst ereignete, als der Erlöser „das Firmament spaltete", „eine Bresche schlug", und den dämonischen Mächten der Finsternis erschien, so daß sie in Entsetzen gerieten (Ginza 111, 11ff.; 372, 24ff.), das ereignet sich immer wieder, wo der „Helfer" erscheint, um die Seele in die himmlische Heimat zu holen (Ginza 533, 30ff.; 551, 9f. usw.). In der Urzeit hat der Erlöser den Pfad für die Guten geschaffen (Ginza 94, 7; 95, 15); daß ihm ein solcher Weg geschaffen werde, darum betet der Fromme (Ginza 395, 3ff.; vgl. 472, 34ff.), oder daß sein Helfer ihn ihm zeige (Ginza 479, 4f.). Und der Helfer zeigt ihm den Weg, schafft ihm den Pfad zum Lichtort (Ginza 500, 28f.), öffnet ihm das Tor (Ginza 502, 8f.). Ja, man wird sagen müssen, daß sich dieses mythische Geschehen ständig abspiele bzw. daß es im Kulte ständig jeweils vergegenwärtigt wird (Lit. 77, 127f., 134, 142). Daß die mand. Religion eine kultische Religion ist, ist vom Verf. in diesem Zusammenhang zu Unrecht, wie mir scheint, nicht zur Geltung gebracht worden. Und wie z. B. im christlichen Kult die Auferstehung Christi jeweils an Ostern als eschatologisches Ereignis vergegenwärtigt wird (am deutlichsten in der Ostkirche), so wird offenbar das Erscheinen Mandā ḏHaijēs als des Lichtgesandten und Erlösers am Sonntag vergegenwärtigt, dem „Haupt der Tage", an dem „der Glanz M. dH.s aufgegangen ist" (Lit. 183f., 186). An diesem Tage schaut die Gemeinde immer wieder, wie M. dH. in die Welt kam (Lit. 183f.). Ja, der Sonntag vertritt gewissermaßen den Erlöser; der Sonntag ist „der Erleuchter, den ich (M. dH.) zu euch gesandt habe, daß er euch erleuchte, festige, aufrichte . . ." (Lit. 175f.; vgl. 220f.; Ginza 558, 1ff.). Es ist in diesem Zusammenhange völlig gleichgültig, ob der Sonntag als der Tag der kultischen Feier bei den Mand. vom Christentum übernommen worden ist; hier handelt es sich nur um den Sinn der kultischen Feier als solcher.

Daß man sich den eschatologischen Sinn des mythischen Geschehens klarmacht, ist wichtig für die Beurteilung der folgenden Ausführungen des Verf. über die mand. Vorstellungen von der Mitteilung der Offenbarung. Er unterscheidet in den mand. Schriften zwei verschiedene Vorstellungen von der Ankunft des Erlösers: 1. seine Ankunft als des Urzeitheros vor der Erschaffung der Welt und damit eng verknüpft seine Ankunft zu Adam, dem ersten Menschen, dem er Belehrung erteilt; 2. seine Ankunft „in der Mitte der Geschichte". Da nun einige von den Texten, die von der Ankunft des Offenbarers „mitten in der Geschichte" handeln, zweifellos christlichen Einfluß zeigen, hält der Verf. es für wahrscheinlich, daß alle diese Texte auf christlichen Einfluß zurückgehen. Wäre das richtig, so wären die Folgerungen einschneidend, denn sie führen den Verf. zu dem Satze, daß die gnostische Erlöservorstellung, damit aber die Gnosis als Erlösungsreligion überhaupt, jünger ist als das Christentum. Wie steht es damit?

Es ist richtig, daß weder in den mand. Texten (wo nicht sicher christlicher Einfluß vorliegt) noch sonst in anderen gnostischen Texten, die nicht einer christlichen oder (wie der Manichäismus) mit christlichen Elementen kombinierten Gnosis angehören, der Erlöser in einer bestimmten Gestalt der Geschichte gesehen wird, wie es im Christentum der Fall ist, in welchem der historische Jesus von Nazareth als der Erlöser gilt. Folgt daraus, daß die mand. Texte, wo sie vom Kommen des Erlösers nicht als von einem Ereignis der mythischen Vorzeit, sondern als von einem innergeschichtlichen Ereignis reden, von der christlichen Erlöservorstellung beeinflußt sind?

Ich denke nicht! Zunächst muß aber festgestellt werden, daß die Formulierung des Verf. vom Kommen des Erlösers „mitten in der Geschichte" irreführend ist. Die Texte, um die es sich handelt, reden nicht von einer „Mitte" der Geschichte; sie reden überhaupt nicht von einem bestimmten chronologisch fixierten Ereignis, sondern sie blicken auf ein früheres Kommen des Erlösers zurück, dessen Zeit sie völlig unbestimmt lassen. Daß nicht das Kommen in der Urzeit gemeint ist, geht nur daraus hervor, daß vorausgesetzt ist: der Er-

löser findet bei seinem Kommen schon Gläubige in der Welt vor, und sein Kommen hat eben den Sinn, diese Gläubigen zu wecken, zu erleuchten, zu festigen u. dgl. (Nach Joh.-Buch 218, 13 scheint er sogar als von seiner Gemeinde Gerufener zu kommen.) Daß in solchen Texten christlicher Einfluß vorliege, ist schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil eine bestimmte Fixierung des Offenbarungsereignisses, wie gesagt, fehlt, und weil ebenso alle dahinweisenden konkreten Züge fehlen, die das Kommen und die Gestalt des Erlösers beschreiben würden, nicht nur etwaige Reminiszenzen an Einzelheiten des Lebens Jesu, sondern auch mythisierte Ereignisse der Jesus-Geschichte. Es fehlt eine Geburtsgeschichte; es fehlt (man vergegenwärtige sich das am Gegensatz zum Manichäismus!) das Kreuz, der Tod und demzufolge auch die Auferstehung des Erlösers. Ist es denkbar, daß der bloße vage Gedanke: der Erlöser ist früher einmal dagewesen, aus dem Christentum übernommen ist? Wenn wirklich von den Mand. der Sonntag als Tag der kultischen Feier vom Christentum übernommen worden ist (was durchaus möglich ist), so wird doch von ihnen an diesem Tage nicht die Auferstehung oder die Erhöhung des Erlösers gefeiert, sondern sein Kommen in die Welt, seine Epiphanie vom Himmel her!

Dazu kommt, daß die Mand. die christliche Zweiteilung der Geschichte (die im NT durch die Übernahme der jüdischen apokalyptischen Zwei-Äonen-Theorie ihren Ausdruck gefunden hat) in eine Zeit des Unglaubens und des Glaubens nicht kennen. Es ist nach mand. Anschauung nicht etwa durch die Erscheinung des Offenbarers in der Geschichte erstmalig eine Gemeinde der Gläubigen, eine Kirche auf Erden geschaffen worden; vielmehr gilt die mand. Religion als die Urreligion, die schon dem Adam offenbart ward, und die mand. Gemeinde hat also das Bewußtsein, seit Urzeiten zu bestehen. Man wird daraus die Folgerung ziehen müssen, daß die mand. Religionsgemeinschaft vorchristlich ist. Denn wie hoch man den Einfluß des Christentums auf ihre Ausgestaltung anschlagen möge, — sie als eine christliche Sekte aufzufassen, erscheint mir als unmöglich. Das scheitert m. E. an ihrem Selbstbewußtsein. Einer christlichen Sekte würde das spezifisch christliche Kirchenbewußtsein, das Bewußtsein der Neuheit innerhalb der Geschichte, nicht fehlen. Die Mand. können in jedem Falle nur eine christianisierte orientalische Taufsekte sein; und es handelt sich dann darum, den Umfang des christlichen Einflusses festzustellen.

Gegen die Meinung, daß dazu auch der Gedanke von einem Kommen des Erlösers innerhalb der Geschichte gehöre, scheint mir außer dem schon Gesagten folgendes entscheidend zu sprechen. Der Mythos vom Kommen des Erlösers in der Urzeit zu Adam hat von vornherein „eschatologischen" Sinn, d. h. der Erlöser ist, indem er zu Adam gekommen ist, damit zu dem ganzen „Stamm der Seelen" gekommen, d. h. konkret zur Gemeinde der Gläubigen. Wie Adam geweckt, belehrt und erleuchtet wurde (Ginza 112, 24ff.; 119, 12ff.; die Belehrung gilt Adam und seinem ganzen Stamm Ginza 141, 18), so sind stets die Seelen durch den Erlöser erweckt, belehrt und erleuchtet und werden es dauernd (Ginza 576, 33ff.; Lit. 45f.). Die Belehrungen an Adam (und Hawwa) gehen unmittelbar über in die Belehrungen an die „Vollkommenen und Gläubigen" (Ginza 16, 5ff.; 53, 33ff.). Adam selbst belehrt und mahnt die Gläubigen (Ginza 246, 19ff.; 404, 19ff.). Die Mahnungen an Adam (Ginza 386, 36ff.) gelten allen Gläubigen, wie seine Klage die Klage aller Seelen ist (Ginza 388, 7ff.). Die Identität des Schicksals der Seele mit dem Adams zeigt eine Reihe von Liedern aus dem 2. und 3. Buch des Linken Ginza. Mythische Vergangenheit und Gegenwart fließen in Eines zusammen, und die Vorgänge der Vergangenheit können sozusagen beliebig historisiert werden.

Davon, daß der Offenbarer einmal in bestimmter geschichtlicher Zeit gekommen ist, ist, wie gesagt, nicht die Rede; daß er aber zur Gemeinde der Gläubigen gekommen ist — ob einmal, ob wiederholt, kann man angesichts dieses eigentümlichen Denkens kaum fragen —, das ist sicher. Sein Kommen preist z. B. Lit. 76f. (vgl. Lit. 38, 134f.), ohne daß dabei an „ein einmaliges epochemachendes Ereignis" gedacht zu sein brauchte (S. 178). In gewisser Weise ist er immer da in der Gemeinde, ebenso wie das Wort, „die Rede der Wahrheit", die zu den Erwählten „gekommen" ist, wie das sakramentale Öl, das „in diese Welt gesandt" ist (Lit. 36); und in gewisser Weise ist er zugleich ein immer kommender, der gepriesen wird als der, der gekommen ist und der kommt (Lit. 125; 130). Seine Epiphanie erlebt man am Sonntag, und seine Worte hört man im Gottesdienst. So redet er z. B. Lit. 190f. die Gemeinde als Gegenwärtiger an, indem er auf sein Kommen „im Anfang" zurückweist. Die Stimme M. dH.s ist es, die „seine Freunde aufklärt" (Joh.-Buch 167f.; vgl. 169f.). Spricht M. dH. in der Todesstunde zum Gottlosen: „O Seele, als ich dich rief, da antwortest du nicht; jetzt, wo du rufest, wer soll dir antworten?" (Ginza 588, 26f.), — so ist deutlich,

vorausgesetzt, daß die Seele in der Gegenwart des Lebens den Ruf des Erlösers hören kann. Er kommt ja, die Herzen zu prüfen, bei den Gläubigen zu weilen und sie nach dem Tode in die Lichtwelt zu holen (Ginza 389, 21ff.). Entsprechend fragt Ginza 593, 3ff. die Seele: „Wann wird der hohe Mann kommen, der mich seine Stimme hat hören lassen? ... Er offenbarte und zeigte mir ... Mysterien." Es ist sinnlos, diese Offenbarung datieren zu wollen.

Es ist auch kein besonderes Problem, daß, wenn vom Kommen des Erlösers innerhalb der Gemeinde die Rede ist, dieses Kommen mit mythischen Zügen ausgestattet wird. Wenn der, der „die Mysterien offenbarte" und „Glanz auf seine Freunde legte", zugleich der ist, den „alle Welten verfolgten" (Lit. 193), so ist damit nicht auf eine historisch fixierte Passionsgeschichte wie die christliche Bezug genommen. Vielmehr spiegelt sich darin nur das mythische Geschehen der Urzeit, in der der Erlöser als Heros gegen die Nachstellungen der Mächte der Finsternis zu kämpfen hatte, — oder vielmehr: es wiederholt sich das gleiche Geschehen in jener Identität, in der alles Heilsgeschehen eine mysteriöse Einheit bildet. Das Kommen des Erlösers aus der Lichtwelt ist eine Selbstentäußerung, ein Kommen in die Fremde; und was die Seele erlebt, die sich hier, aus der himmlischen Heimat verbannt, in der Fremde weiß, — was die Gemeinde erlebt, ebenfalls in der Fremde und von der Welt verfolgt, — all das ist dasselbe, was der Erlöser um ihretwillen in der Urzeit oder in unbestimmten Vorzeiten auch erfahren hat. Auch er war in Bedrängnis und Angst, auch er hob in der Verfolgung durch die Welten seine Augen zum Lichtort empor, auch ihm wurden Helfer gesandt usw. (Ginza 68, 13ff.; 296, 32ff.; 316, 28ff.; Joh.-Buch 223, 2ff.). Und wie er herabgekommen war, ist er emporgestiegen (Joh.-Buch 169, 4ff.; 224, 20; Lit. 130). Auf dem Wege, auf dem er als der Siegreiche emporstieg, wird auch die Seele des Frommen emporsteigen (Ginza 400, 7f.). Insofern ist es richtig — um das schon hier zu bemerken — den mand. Offenbarer als den erlösten Erlöser zu bezeichnen. Vor allem macht die eigentümliche Parallelität zwischen dem Schicksal des Erlösers und der Seele deutlich, wie falsch es ist, die Rolle, die der Erlöser als Offenbarer, und die, die er als Helfer der Seele hat, nicht in Einheit zu sehen: in seiner Offenbarerrolle, die er nur im Kampf gegen die Finsternis durchführen kann, ist er zugleich der Seelenhelfer, indem er prototypisch den Weg hinab- und hinaufgegangen ist, der auch der Weg der Seele ist.

Aus der Parallelität, ja Identität des Schicksals von Seele und Erlöser ist es auch zu verstehen, daß der Erlöser in eine merkwürdige Konkurrenz mit Adam treten kann. Denn auch dessen Schicksal ist ja eschatologisches Schicksal, in dem das Schicksal des ganzen „Stammes" der Seelen begründet ist. Ist er erlöst worden und emporgestiegen, so wird auch sein „ganzer Stamm" emporsteigend ihm nachfolgen (Ginza 435, 35f.), und so geht die Seele „auf dem Wege, den Adam recht gebauet" (Ginza 513, 29. Anderwärts ist offenbar von Heroen der Vorzeit die Rede, die den Gläubigen vorangegangen sind und ihnen den Weg gebahnt haben. Ginza 247, 16ff.; 439, 12ff.).

Es steht nun der mythologischen Phantasie völlig frei, vom Kommen des Erlösers zu dieser oder jener Gestalt der Vergangenheit zu erzählen, — nur handelt es sich immer um mythische oder sagenhafte Personen wie Jōšamîn und Šum-Kuštā (Joh.-Buch 28, 22ff.; 60, 15ff.; 69, 3ff.), wie denn auch die Namen der Offenbarer wechseln können (z. B. Joh.-Buch 39, 21ff.). Natürlich konnte hier im Laufe der Zeit allerlei fremde Tradition rezipiert werden; und es können auch Aussagen vom Auftreten M. d.H.s oder des Enoš gebildet werden, die polemisch an der christlichen Tradition orientiert sind. Ebenso kann sich natürlich Spekulation des Gedankens an die Uroffenbarung, die in der Geschichte lebendig bleibt, bemächtigen. Dann entsteht die Theorie von den verschiedenen Zeitaltern, deren jedes mit einer neuen Offenbarung bzw. mit einer neuen Verkündigung der einen Uroffenbarung beginnt. Bekannt ist die Vorstellung von der periodischen Inkarnation des Offenbarers in den Pseudoklementinen; Mani hat sie in eigentümlicher Weise aufgenommen; ihre Spuren begegnen auch sonst. Auch in einigen Stücken der mand. Schriften findet sie sich, ohne daß ich hier darüber entscheiden wollte, wie alt sie hier ist; es ist von drei Zeitaltern, die durch Weltkatastrophen endigen, die Rede, von dem „Hüter" oder dem „Haupt des Zeitalters" (vgl. darüber die wichtigen Ausführungen des Verf. S. 161ff.; S. 297, A. 43). Da der Verf. seine These von dem nachchristlichen Ursprung des Gedankens der Ankunft des Erlösers innerhalb der Geschichte nicht nur in bezug auf die Mand., sondern auf die Gnosis überhaupt vertritt, so füge ich hier noch hinzu, daß der Gedanke der Erneuerung der Uroffenbarung innerhalb der Geschichte auch andere Formen als die der periodischen Inkarnation des Offenbarers annehmen kann. Einmal kann im Synkretismus der Offenbarer mit Mysteriengottheiten anderer Herkunft zusammenwachsen, die zwar mythische Gestalten

sind, deren Schicksal aber im Raume der — wie immer unbestimmt gedachten — Geschichte gespielt hat. So Attis bei den Naassenern. Sodann kann ein homo religiosus von dem prophetischen Bewußtsein erfüllt sein, daß in ihm der Offenbarer rede. So offenbar bei den Propheten, von denen Celsus bei Origenes erzählt. Endlich aber haben wir zwei Beispiele dafür, daß eine Person der jüngsten Vergangenheit von ihren Anhängern als Inkarnation des Erlösers verehrt wurde: Johannes der Täufer (auch in den mand. Quellen finden sich davon ja die Spuren, wenngleich diese Anschauung nicht zum alten Bestande gehört) und Simon Magus; denn es scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein, daß der Verf. den Bericht von seiner Verehrung als einer Inkarnation der Gottheit als Assimilierung an die Lehren späterer christlicher Gnostiker bezeichnet (S. 290, A. 37).

Endlich aber ist zu behaupten, daß auch das NT außerhalb Joh. Zeugnisse von einem vorchristlichen gnostischen Erlöserglauben enthält, vor allem die paulinische und deuteropaulinische Literatur. Wenn der Verf. S. 181 dafür, daß der mand. Glaube an den in der Geschichte auftretenden Erlöser aus der christlichen Tradition stammt, auf die in Kol. 2, 15; 1. Petr. 3, 19 bezeugte „altchristliche Vorstellungswelt" verweist, so ist umgekehrt zu sagen, daß solche Stellen die Rezeption gnostischer Mythologie durch das alte Christentum bezeugen. Die paulinische Christologie ist ohne die Voraussetzung des gnostischen Erlösermythos nicht verständlich, ob dieser dem Paulus nun auf dem Wege über ein synkretistisches Judentum zugekommen ist oder nicht. Ein sicheres Indizium ist ja sein Gebrauch des Wortes ψυχικός im Sinne der Gnosis. Ferner zeigen Phil. 2, 6ff.; 1. Kor. 2, 6ff., daß der Mythos vom Erlöser als einem präexistenten Himmelswesen, das in Menschengestalt verkleidet und den „Archonten" unerkennbar auf die Erde kommt, um das Erlösungswerk zu verrichten, älter ist als das Christentum. Die paulinische Interpretation der Auferstehung Jesu im kosmisch-eschatologischen Sinne und damit zugleich die Adam-Christus-Theorie (Röm. 5, 12ff.; 1. Kor. 15, 21f.) ist nur vom gnostischen Denken aus zu verstehen, und 1. Kor. 15, 46 zeigt doch wohl klar, daß Paulus auf eine gnostische Spekulation Bezug nimmt, indem er sie modifiziert. Daß Gal. 3, 19 eine Anleihe bei gnostischen Gedanken ist, dürfte auch klar sein. Für die paulinische Vorstellung vom σῶμα Χριστοῦ hat Käsemann den Nachweis geführt, daß ihre Begrifflichkeit aus der Gnosis stammt. Die beiden Kor.-Briefe bezeugen, daß gnostisches Pneumatikertum in die Gemeinde eingedrungen war; und der Kampf des Paulus dagegen zeigt nicht minder, daß er die Fragestellung der Gnosis aufnimmt und selbst mit gnostischen Begriffen (wie ἐλευθερία, ἐξουσία) arbeitet. Daß immer mehr Christologie und Heilslehre in gnostischer Begrifflichkeit expliziert werden, ist für Eph. und Ignatius von Schlier, für Hebr. von Käsemann nachgewiesen worden. Es ist völlig unmöglich, diesen Prozeß als eine rein innerchristliche Entwicklung zu begreifen, deren Voraussetzung nur die Verkündigung Jesu und die Predigt der Urgemeinde gewesen wäre. Innerhalb dieses Prozesses hat nun auch das Joh.-Evang. seinen geschichtlichen Ort. Für das Vorhandensein eines vorchristlichen gnostischen Erlöserglaubens sind m. E. auch die Oden Salomos ein Zeugnis (mögen sie auch christlich redigiert worden sein), die freilich der Verf. als Dokument der christlichen Tradition versteht.

Den Vergleich mit der joh. Erlöservorstellung macht sich der Verf. nun allzu leicht, indem er die einzelnen Züge der joh. Jesusgestalt bzw. die einzelnen Aussagegruppen des Joh. isoliert und dadurch jeder einzelnen Formulierung das Gewicht nimmt, das sie im Zusammenhang des Ganzen hat. So behauptet er z. B., die bei Joh. oft betonte Einheit Jesu mit dem Vater sei ein „allzu natürlicher Gedanke" (S. 204); oder die Aussagen, daß Jesus das vom Vater aufgetragene Werk ausführt, seien „ein ganz natürlicher Ausdruck für das Berufsbewußtsein Jesu" (S. 206). Ist schon zweifelhaft, ob das an sich richtig ist, so ist es jedenfalls falsch, solche Sätze zu isolieren und nicht vom Gesamtbilde auszugehen und zunächst dessen fundamentale Verschiedenheit vom synoptischen Jesusbilde festzustellen. Warum fehlen denn bei den Synopt. solche „natürlichen" Gedanken? — Oft nimmt der Verf. den Parallelen ihr Gewicht durch unrichtige Interpretation. So, wenn er angesichts der joh. Sätze, daß Jesus der vom Vater in die Welt herabgesandte Sohn sei (wo findet sich das bei den Synopt.?), behauptet, die joh. Vorstellung sei von der mand. deshalb verschieden, weil bei Joh. alles Gewicht darauf liege, daß Jesus gesendet und nicht aus eigenem Antriebe gekommen sei, und daß seine Sendung eine göttliche Liebestat sei, während es sich bei den Mand. „nur um die ganz mythologische Vorstellung von der Aussendung des Gottwesens" handele, oder „Gesandter" zu einem Term. techn. für den Erlöser geworden sei (S. 201f.). Das ist doch überhaupt kein klarer Gegensatz! Und zudem ist die Sendung des Erlösers bei den Mand. doch auch eine Tat der göttlichen Liebe.

Der Verf. muß selbst (S. 202, A. 15) auf mand. Stellen hinweisen (die übrigens doch nicht so selten sind, wie er sagt), in denen alles Gewicht auf die Sendung und den Auftrag des Erlösers fällt. Daß mythologische Aussagen modifiziert werden können, wenn sie (wie bei Joh.) auf eine geschichtliche Person übertragen werden, ist freilich unbestreitbar; aber diese Tatsache entkräftet nicht das Gewicht der Parallelen.

Nachdem der Verf. über den joh. Jesus als den zur Welt gesandten Gottessohn gehandelt hat, spricht er nacheinander über das Wirken des Erlösers (Der Erlöser als Lebensspender und seine Verkündigung), über die Stellung der Menschen zum Erlöser, seinen Hingang und dessen Folgen und über seine bildlichen Bezeichnungen. Ich kann hier nicht in eine Einzeldiskussion eintreten. Die Fehler sind m. E. immer die gleichen: die Isolierung der Einzelaussagen und ihre unzureichende Interpretation. Höchstens einige Beispiele! Bei den Mand. ist nur vom Glauben an die Predigt des Erlösers die Rede, bei Joh. vom Glauben an den Erlöser selbst (S. 212). Aber darf man daraus einen Gegensatz konstruieren angesichts der an den Erlöser gerichteten Gebete und der „Du-bist"-Aussagen (Lit. 67f., 130f., 139)? Oder darf man sagen, daß sich Jesus bei Joh. nicht in erster Linie als Gott oder Gottes Sohn darstelle, sondern als den, „in welchem die volle Gottesnähe erlebt(!) wird" (S. 215)? Für die Frage nach den Selbstprädikationen und den bildlichen Bezeichnungen des Erlösers (der Hirt, der Weinstock), darf ich außer auf meinen Kommentar zu Joh. auf die inzwischen erschienene Monographie von Ed. Schweizer hinweisen.

Es folgt ein Kapitel über den Ursprung der mand.-gnostischen Erlöservorstellung. Ich kann es nur kurz besprechen, da es nicht direkt die Interpretation des Joh. betrifft, sondern im wesentlichen eine Auseinandersetzung mit Reitzensteins Auffassung der Urmenschen-Anschauung ist. Der Verf. meint nachweisen zu können, daß der „Urmensch", d. h. der makrokosmische Mensch, der als Kollektivseele vorgestellt ist, nur dort zugleich als Erlöser gedacht wird, wo er mit dem christlichen Erlöser identifiziert wird. Diese Ausführungen scheinen mir dem nicht gerecht zu werden, was in den mand. Quellen über das Verhältnis der Seele sowohl zum Erlöser wie zu Adam gesagt wird, und wovon ich oben gesprochen habe. Ich gebe indessen gerne zu, daß der Verf. hier vieles Richtige gegenüber vorschnellen Hypothesen vorgebracht hat, und daß ich selbst nicht imstande bin, etwas Entscheidendes zu sagen. Das Urmenschenproblem müßte einmal im vollen Umfange untersucht werden. W. Staerk behandelt es in seinem Buche „Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen" (1938) und bringt namentlich aus der jüdischen Tradition vieles wichtige Material, scheint mir aber die Frage noch nicht endgültig geklärt zu haben, zumal er die gnostische Tradition beiseiteläßt.

Den folgenden Teil über den Ursprung des Gnostizismus kann ich dagegen nur für verfehlt halten. Da der gnostische Dualismus nicht ohne den Erlösungsgedanken denkbar sei, und dieser wiederum nicht ohne die Vorstellung von einem Erlöser, so falle die Frage nach der Entstehung des gnostischen Dualismus mit der nach der Entstehung der gnostischen Erlöservorstellung zusammen (S. 287). Das bedeutet aber für den Verf., da er die Vorstellung von einem (innerhalb der Geschichte) vom Himmel entsandten Erlöser nur als eine im Christentum gegebene erachtet, daß der Gnostizismus eine nachchristliche Erscheinung ist. Der gnostische Erlösungsgedanke sei dadurch entstanden, „daß der urchristliche Gedanke an die Erlösung des Menschen von Tod und Gericht zum Gottesreich und zur Seligkeit vom Standpunkt einer kosmologisch-metaphysischen Anschauung aus, worin die Befreiung der Seele aus den Banden der Materie bzw. ihre Erhebung aus der jetzigen Welt zu einem rein geistigen Dasein, das dem wahren Wesen des Menschen entspricht, als höchstes Ziel des Menschenlebens betrachtet wurde, interpretiert worden sei" (S. 291f.). Die Heimat der dem Gnostizismus zugrunde liegenden kosmologischen Metaphysik sei der griechisch-synkretistische Boden, genauer die platonisierende alexandrinische Spekulation. Danach ist der Gnostizismus eine „interpretatio graeca des urchristlichen Erlösungsglaubens", der sich hier zunächst nicht im Kultus, sondern in theosophischer Spekulation ausgewirkt hat (S. 292). Da bei diesem Unternehmen „sowohl die arteigenen christlichen Vorstellungen wie die spätgriechische Philosophie notwendig versagen mußten, ... mußte man zu Mythenbildungen greifen, wobei man in vielen Fällen an ältere Mythen, die man dabei in seinem Geist interpretierte, angeknüpft haben dürfte" (S. 295). So hat die Exklusivität des christlichen Erlösungsglaubens, d. h. die Überzeugung, daß die in Jesus gegebene Erlösung jeden anderen Heilsweg ausschließt, erst „aus der nachplatonischen kosmischen Wertstufenleiter den radikalen Gegensatz zwischen guter und böser Welt" erzeugt (S. 294); und indem der platonisierende Dualismus, der die Welt des Geistes und die Welt der Materie einander gegenüberstellte, mit dem christlichen Erlösungsglauben

kombiniert wurde, wurde „die Erlösung im christlichen Sinne ... zur Erlösung aus der Gefangenschaft der materiellen Welt" (S. 294). Also das spezifisch gnostische Daseinsgefühl und Existenzverständnis wäre im Grunde aus einer Fehlinterpretation des christlichen Glaubens erwachsen!

In dieser Konstruktion scheint mir der geschichtliche Sachverhalt auf den Kopf gestellt zu sein. Ich brauche nach dem früher Gesagten nicht weiter darauf einzugehen und verweise nur noch einmal nachdrücklich auf die Darstellung von H. Jonas. Es versteht sich dann von selbst, daß ich die Ausführungen über den Ursprung der joh. Anschauung vom präexistenten Erlöser für ebenso verfehlt halte. Ihr entscheidendes Motiv liege darin, „daß Jesus gerade als die vom Evangelisten bzw. der Urgemeinde religiös erlebte geschichtliche Person für das Bewußtsein des Evangelisten so ganz mit Gott zusammengehört, daß er schon von Ewigkeit bei Gott gewesen sein muß; der Vater und der, welcher zu ihm in einem absoluten Liebesverhältnis steht und den Menschen gegenüber sich ganz auf der Seite Gottes befindet und ihn den Menschen offenbart, müssen von Ewigkeit miteinander zusammengehören" (S. 301f.). So hält es denn der Verf. auch für unwahrscheinlich, daß Joh. die Bezeichnung des Präexsistenten als des Logos aus fremder Tradition übernommen habe. Er habe sie gewählt, „um einen besonderen Inhalt auszudrücken". Wie λόγος zu verstehen sei, das lehre 1. Joh. 1, 1ff.: „λόγος hat hier offenkundig denselben Sinn wie sonst im NT: ‚das Wort des Lebens' ist das Wort Gottes zu uns, seine Offenbarung, die uns Leben vermittelt; dieses Wort fällt aber für Joh. auf dieselbe Weise wie die Wahrheit mit Jesus Christus zusammen. Und wenn dabei schon der Präexistente, das Wort' heißt, so dürfte dies nur bedeuten, daß sein Bild ganz von der Erscheinung Jesu in der Geschichte bestimmt ist" (S. 303f.).

Besprechungen.

Allgemeines.

[**Younghusband,** Sir Francis:] **The Renascence of Religion.** Being the Proceedings of the third Meeting of the World Congress of Faiths. Cambridge University 1938. Foreword by Sir Francis Younghusband. London: Publ. for the World Congress of Faiths by Arthur Probsthain 1938. (XXIV, 197 S.) 8°. 7 s 6 d. Bespr. von A. Bertholet, Berlin.

Der 1938 in Cambridge gehaltene Kongreß, dessen Bericht das vorliegende Buch bildet, war der dritte seiner Art: der erste hatte 1936 in London, der zweite 1937 in Oxford stattgefunden. Was er bezweckt, ist Förderung weltbrüderlichen Geistes (world-fellowship). Nicht auf Schaffung einer neuen Religion, die etwa eine Synthese der vorhandenen Religionen wäre, geht er aus; vielmehr anerkennt er ganz bewußt deren Verschiedenheit und denkt nicht daran sie aufzuheben. Anliegen ist ihm nur, die ideelle Gemeinschaft höchsten geistigen Strebens bewußt zu machen, zu verlebendigen und zu stärken dadurch, daß Bekenner verschiedener Religionen sich in deren Wesen und Eigenart durch persönlichen Kontakt gegenseitig besser kennen und verstehen lernen möchten. Mit vollem Recht hat Canon Charles E. Raven in der Begrüßungsansprache, mit der er namens des Vizekanzlers der Universität den Kongreß in deren Räumen eröffnete, die Nutzanwendung auf die studierenden Theologen gezogen mit dem Hinweis, von wie großer Wichtigkeit es auch für sie sei, fremde Religionen nicht nur aus Büchern, sondern aus der lebendigen Berührung mit deren repräsentativen Vertretern kennenzulernen; denn die Zeit sei vorüber, wo das Christentum nur in seiner Isolierung zu studieren sei. Für den Religionshistoriker dürften am wertvollsten die Vorträge sein von Prof. Cheng Su (nebenbei Übersetzer Shakespeares ins Chinesische): "Confucianism", Prof. Tucci: "Lamaism", Dr. P. K. Sen: "Brahmo Samaj", Rev. James Brett Kenna über die „geistigen Anlagen des Negers", von E. Martin Browne: "Religious Drama". Sie zeichnen sich durch Mitteilung von konkretem Tatsachenmaterial aus, während einzelne Redner, zumal in der Diskussion, sich mit wohlgemeinten Äußerungen z. T. nicht über Allgemeinheiten erheben, und dem kommt allerdings die Allgemeinheit des Themas entgegen, das in den Mittelpunkt des Kongresses gerückt war: „die Wiedergeburt der Religion". Im ganzen herrscht Einigkeit darüber, daß sie vom Individuum auszugehen habe: "*the function of religion is the reintegration of the individual*", sagt Prof. Radhakrishnan als Sprecher des Hinduismus (S. 15), und Baron E. K. Palmstierna, der im übrigen stark dem Glauben an unmittelbare Einwirkungen von Geistenergien aus dem Jenseits das Wort redet, fügt hinzu, wie wenig es darauf ankomme, ob diese religiöse individuelle Belebung *extra muros* oder innerhalb der Mauern einer organisierten Kirche geschehe. Überhaupt stößt man bei verschiedenen Rednern auf die Betonung, daß nicht in irgendeiner konstitutionellen oder dogmatischen Bindung das Wesenhafte einer Religion bestehe. Aber auf äußerlich getrennten Pfaden einem gleichen Ziele entgegen — das ist der in diesen Ver-

handlungen immer wieder angeschlagene Grundakkord. Im übrigen könnte man die am Kongreß gehaltenen Reden nach ihrem Stimmungscharakter danach einteilen, ob sie mehr auf Optimismus oder Pessimismus abgestimmt seien. Das Erfreuliche und Erhebende ist im ganzen der optimistische Glaube an die sieghafte Bedeutung der Religion für den Aufbau der Menschheit. Auffällig ist, wie oft man dem Worte *joy* als der Grundnote alles Religiösen begegnet. Aus den Reden der Vertreter orientalischer Religionen klingt mehrfach die Überzeugung durch, daß Europa in religiöser Hinsicht hinter dem Orient im Hintertreffen sei: so von muslimischer Seite (S. 51) wie von buddhistischer (S. 111): Hätte ein solcher Kongreß in Ceylon stattgefunden, Tausende wären zusammengekommen, um von ganzem Herzen an seinem großen Ziele mitzuarbeiten! So belief sich seine Teilnehmerzahl nur auf wenig Hunderte (S. 193). Man wird aber den Bericht über ihre Tagung nicht aus der Hand legen, ohne vom hohen Idealismus, der sie beseelte und zu schönster Harmonie verband, einen starken Eindruck bekommen zu haben.

Radhakrishnan, S.: Eastern Religions and Western Thought. Oxford: At the Clarendon Press 1939. (XIII, 394 S.) gr. 8°. 15 s. Bespr. von H. von Glasenapp, Königsberg i. Pr.

Sir S. Radhakrishnan, der bekannte indische Philosoph, Vizekanzler der Andhra University in Waltair und seit 1936 Inhaber des Lehrstuhls für "Eastern Religions and Ethics" an der Universität Oxford veröffentlicht in dem vorliegenden Bande Vorlesungen, die er in den Jahren 1936—38 gehalten hat. Auf drei kürzere Vorträge "the world's unborn soul", "the supreme spiritual ideal: the Hindu view", "mysticism and ethics in Hindu thought" folgen vier Abschnitte, welche zusammen ungefähr die Hälfte des Buches einnehmend, die Geistesgeschichte des Abendlandes und die Beeinflussung derselben durch indische Ideen darstellen. Den Beschluß machen dann zwei kürzere Vorträge, betitelt "the meeting of religions" und "the individual and the social order in Hinduism". Die Zielsetzung des Werkes ist eine apologetische: R. will den Hinduismus in seinem besten Lichte zeigen und die Vorurteile gegen ihn beseitigen. Zugleich versucht er die Grundlinien des religiösen Werdegangs Europas, wie sie sich ihm von seinem Standpunkt darstellen, zu zeichnen und die Übereinstimmungen mit und Gegensätze zu der indischen Ideenwelt aufzuzeigen. Da R. seine Kenntnis der Kultur des Westens vornehmlich aus englischen Werken oder Übersetzungen ins Englische schöpft und deshalb auch durch die englische Brille sieht, wird man seinen Auffassungen nicht immer folgen können, auch hat der begreifliche Wunsch, indische Einflüsse auf Griechentum und Christentum festzustellen, ihn dazu geführt, Vermutungen und noch nicht bewiesene Hypothesen einzelner Forscher als wissenschaftliche Ergebnisse anzunehmen. Vergleicht man freilich die Kenntnis, die sich R. vom Abendland erworben hat und den religiösen Geist, von dem seine Kritik getragen wird, mit dem, was in den Schriften europäischer Beurteiler des Hindutums von den ersten Missionaren bis zu Albert Schweitzer zum Ausdruck kommt, so zeigt sich die unvergleichlich größere Blickweite, welche die Einstellung der Hindus gegenüber fremden Religionen zu allen Zeiten bestimmte und welche Gandhi in die Werte zusammenfaßte "I believe in the Bible as I believe in the Gītā. I regard all the great faiths of the world as equally true with my own" (p. 313).

Ägyptologie.

Enking, Ragna: Der Apis-Altar Johann Melchior Dinglingers. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung des Abendlandes mit dem alten Ägypten. Glückstadt: J. J. Augustin [1939]. (89 S., 32 Taf.) gr. 8° = Leipziger Ägypt. Studien, hrsg. von W. Wolf, Heft 11. RM 5.60. Bespr. von Fr. W. Frhr. von Bissing, Oberaudorf.

Das Dresdner Grüne Gewölbe verwahrt ein für König August den Starken von seinem Hofkünstler Johann Melchior Dinglinger aus kostbaren Materialien verfertigtes Werk, vielleicht ein Tafelaufsatz; es ist unter dem Namen Apis-Altar durch Ragna Enking in einer nach allen Seiten weit ausgreifenden Abhandlung bekanntgemacht worden. Man kann zweifeln, ob die Bezeichnung ganz das Richtige trifft, in der zwiefach wiederholten Widmungsinschrift auf dem Werk, die E. S. 32 mitteilt, ist von einem Altar mit keinem Wort die Rede, vielmehr heißt es, Dinglinger habe die stolzen Unternehmungen, die das alte Ägypten angestaunt habe, in neuer Beleuchtung aufgestellt und nach der Überlieferung der alten Denkmäler treu erstellt. Die Inschrift nimmt also in gewisser Weise das Ergebnis von E.s Untersuchung voraus, daß nämlich der Apis-Aufsatz eine geistige Leistung Dinglingers auf Grund alter, kopierter, Denkmäler ist. Als Quelle hat E. Montfaucons Antiquité Expliquée angenommen, die in den Jahren 1719—24 erschien, also ein Jahrzehnt etwa vor Dinglingers 1731 datiertem Werk. E. bricht für Montfaucon gegenüber Caylus eine Lanze, wie ich schon in meiner Münchner Akademierede „Der An-

teil der ägyptischen Kunst am Kunstleben der Völker" S. 94f. angedeutet hatte, insoweit mit Recht, als Montfaucons Abbildungen in mancher Hinsicht stilistisch getreuer sind als die des an sich ungleich wissenschaftlicheren Grafen Caylus. Den Hauptanteil als Quelle für Dinglinger hat, wie E. richtig beobachtet hat, die Tabula Isiaca des Turiner Museums. Es ist schade, daß dies höchst merkwürdige, sicher in Ägypten verfertigte Werk Taf. 5 nach Caylus und nicht nach Montfaucon wiedergegeben wird. So ist die Frage der Abhängigkeit schwerer zu beurteilen, denn es gibt von der Tabula Isiaca eine weitverbreitete, z. B. Amsterdam 1669 gedruckte Ausgabe von Pignorius (zuerst Venedig 1605), deren Titelbild E. Taf. 14 wiedergibt. Es wäre belangreich den Nachweis zu führen, daß nicht diese Kupfer, sondern eben Montfaucon die Quelle für Dinglinger gewesen sein müssen. Eines ist sicher: „die plastischen und bemalten ägyptisierenden Figuren des Aufbaus Dinglingers sind z. T. von sehr gutem Stil", wie ich in einem handschriftlichen Nachtrag zum Text meiner Festrede bemerkt habe, als ich das Denkmal zum erstenmal in Dresden kennen lernte. Offenbar sei es an römische Vorbilder angelehnt, wozu ja auch der im bekrönenden Obelisken nachgebildete Obelisk Tuthmosis' IV. gehöre. Diesen aber hat nach E. S. 57 Montfaucon nicht abgebildet, sondern nur Athanasius Kircher; dieser habe alle Obelisken mit unendlicher Liebe und Treue gezeichnet. Dies Urteil überrascht einigermaßen von jemandem, dem offenbar Hieroglyphen wie ägyptische Kunst recht fernliegen (sonst wäre es unmöglich, die einer dreifachen Hekate nachgebildete Gruppe auf Pignorius Titelblatt als „eine schöne ägyptische Gruppe" zu bezeichnen (S. 40). Tatsächlich hätte E. bei Erman, Römische Obelisken, S. 5ff. lesen können, wie unzuverlässig Athanasius Kircher leider in seinen Abschriften ist, obwohl die Kopie eines Obelisken bei genügender Zeit nicht besondere Schwierigkeiten bietet. Ich beschränke mich auf den Obeliscus Pamphilius, weil dessen Ausgabe Kirchers mir zur Hand ist. Kirchers Verdienste, um deretwillen er sogar einen Ehrenplatz im Münchner Deutschen Museum erhalten hat, liegen bekanntlich auf naturwissenschaftlich-technischem Gebiet.

E.s Arbeit, die nach S. 7 „dem von Volkmann gezeichneten Bild der vorchampollionschen Ägyptologie nur ein paar farbige Linien hinzufügen will", hat allerlei für das Wiederaufleben ägyptischer Begriffe Belangreiches zusammengetragen und bildet eine sehr wichtige, wenn auch weder systematische noch vollständige Ergänzung zu dem in meiner Festrede von mir Dargelegten. Sehr hübsch wird S. 8ff. gezeigt, wie Pinturicchio in der gemalten Decke der Appartamenti Borgia (die nach dem Krieg allgemein zugänglich geworden sind) auf Grund der Anleitung des Annius von Viterbo, der seinerseits auf Diodor beruht, die Osirisgeschichten frei schafft, ohne irgendeine Anlehnung an altägyptische Vorbilder oder Heranziehung irgendwelcher ägyptischer Motive, von dem Bild der Pyramide abgesehen; diese Art, ägyptische Bilder zu schaffen, bleibt lange bestehen: Cartaris Isis, Athanasius Kirchers Serapis, Marcardis Bilder von dem Fest auf Piazza Navona mit der Squadriglia der Isisritter (bei E. Taf. 6—8) haben mit altägyptischer Art nichts gemein, sind reine, z. T. gelehrte, aus schriftlichen Quellen geschöpfte Hirngespinste. Erst in Poussins „Ruhe auf der Flucht" leiht der den Originalen in Rom gut nachgezeichnete Obelisk und der Tempelbau mit einer echt ägyptischen Hohlkehle Lokalkolorit. (Taf. 9). Ein Zeitgenosse Dinglingers, der berühmte Wiener Baumeister Fischer von Erlach, war nach E. S. 64 „der letzte Künstler, der ägyptische Motive im Sinn der beiden vorhergehenden Jahrhunderte", d. h. ohne lebendige Anschauung von echt ägyptischen Kunstwerken, verarbeitete. Die Taf. 25f. mitgeteilten Proben, die sich für echte ägyptische Altertümer ausgeben, sind kein Ruhmesblatt. Was E. S. 67ff. gegen Piranesis mit ägyptischen Motiven überladene Kaminentwürfe sagt, ist vom guten Geschmack aus voll berechtigt. Es ist ein Verdienst, gezeigt zu haben, daß Piranesi völlig abhängig von dem Tafelwerk des Grafen Caylus ist. Aber damit ist zugleich gesagt, daß ein Teil der Motive, die Stele des Horos auf den Krokodilen etwa, brauchbare Wiedergaben ägyptischer Originale sind.

E. hegt für Dinglinger, von dem die landläufigen Kunst- und Kunstgewerbegeschichten wenig mehr als die Lebenszeit und den Aufbau zur Feier des Besuchs des Großmoguls zu melden wissen, eine, mir scheint, etwas übertriebene Bewunderung. Der Apis-Aufsatz ist doch recht überladen und unorganisch, im höchsten Maße unruhig, ein Symbol der Fernem nachstrebenden Prunkliebe August des Starken. Den Fleiß des Künstlers möchte man fast mehr bewundern als seine schöpferische Phantasie. In der Verwendung der ihm überlieferten Motive ist er nicht ungeschickt, aber eine künstlerische oder selbst geistige Einheit hat er nicht erreicht. E. hat leider keine Aufnahme gegeben, die das Kunstwerk als Ganzes vorstellt: auf Taf. 10 ist der obere Teil des Obelisken weggeschnitten, auf den übrigen Tafeln werden nur Einzelheiten oder Teilansichten

gegeben. Das ist gerade bei einem Kunstgewerbeerzeugnis bedauerlich. Auch eine genaue Beschreibung des Aufsatzes vermisse ich.

Ich sagte, E.s Arbeit biete eine wertvolle Ergänzung zu meiner Festrede: die bei mir nur beschriebene Uhr im Palais des Grafen Arco-Zinneberg ist Taf. 15 zum erstenmal abgebildet, zu der in Aegyptus XIII von mir veröffentlichten Florentiner Statuette eines Gaben bringenden Königs bringt S. 49 den Nachweis, daß der Oberteil nicht, wie ich annahm, ein Werk des XVIII., sondern spätestens der Mitte des XVII. Jh. ist, und daß das Wiener Kunstgewerbemuseum eine mit Kenntnis dieser Ergänzung geschaffene Replik in Bronze besitzt. Auf den Taf. 29ff. sind einige Arbeiten aus der zweiten Hälfte des XVIII. Jh. veröffentlicht, die einesteils beweisen, daß man damals Wert auf mehr oder minder echtägyptische Stilisierung legte, andererseits aber auch wie wenige Typen den Dekorateuren ausreichen. Daß bei alledem wirklich Lebendiges nicht herauskommt, liegt wohl weniger an dem Mangel eines begeisterten und begeisternden Gelehrten, der den Künstlern hätte zur Seite treten können (S. 75), als an der Unmöglichkeit, vergangene Formen stilgetreu neu zu beleben, ohne sie, wie Schinkel und Klenze die überdies ihnen artverwandten griechischen, aus dem Innern neu zu schaffen. Wie unbefriedigend sind doch alle neuromanischen oder gotischen Bauten, sobald es über die einfache Dekoration hinausgeht. Wir erleben die Gefahren eines Klassizismus auf ungenügender Grundlage ja immer wieder.

Ein paar Einzelbemerkungen noch in der Hoffnung, daß E. die Studien fortsetzt und vielleicht einmal zusammenfaßt zu einem Gesamtbild: Diodor ist keineswegs, insbesondere von den Ägyptologen, so gering geschätzt, wie E. glaubt. Wenn immer wieder auf die Tabula Isiaca zurückgegriffen wird, so mag der Grund auch sein, daß hier fertige Vorlagen für Reliefs und Zeichnung zu finden waren, während die in Rom zutage gekommenen ägyptischen Altertümer, auch die aus der Villa Hadrians, Rundbildwerke sind. Man braucht nur die von E. überschätzten Sphingen mit den seltsamen mittelalterlichen Kronen (Taf. 20) zu betrachten, um zu sehen, wie schwer ein Künstler der Zeit sich tut, ägyptischen Stil im Rundbildwerk wiederzugeben, und das gleiche lehren die mit ziemlich korrekten ägyptischen Symbolen ausgestatteten kleinen Götterbildchen auf Taf. 22, von den schlimmen Statuetten Taf. 21 ganz zu schweigen. Zu den Sphingen mag man die merkwürdigen Sphingen im Kreuzgang der Lateranbasilika vergleichen, die Anfang des XIII. Jh. aus der Werkstatt des Vassalotto hervorgegangen sind, und die Evers, ÄZ 67, S. 32, Taf. 3, 1, bekanntgemacht hat. Wenn Evers von ihnen sagt, sie gäben die ägyptische Tracht, nicht den ägyptischen Stil, wieder, so gilt das genau so von den Sphingen Dinglingers. Um Anlehnung an ägyptische Tracht dürfte es sich auch bei dem „serviettenartigen Tuch" handeln, das sich auf der von E. mit Recht für modern gehaltenen Basis Boissards (Taf. 12) am Kopf der Serapis- und Apis-Büsten findet (gegen S. 39f.). Weshalb die symmetrisch gestellten Naiskoi auf dem großen, auch auf den ersten Blick für ein auf Antikes geschultes Auge wirklich nicht „erstaunlich echt" (S. 34) wirkenden Cameo nur von der untersten Reihe der Tabula Isiaca und nicht anderswoher entlehnt sein können (S. 37), leuchtet nicht ein: die Verhältnisse sind doch ganz verschieden (Taf. 5 und 11). Ein Wort sei noch für die Aethiopica des Heliodor eingelegt. Die geographischen Schilderungen scheinen zum Teil vorzüglich, und ich bekenne, nicht wenig für das späte Ägypten aus dem Roman gelernt zu haben (gegen S. 26). Ähnlich urteilt Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Literatur (1924) II, 2, S. 820f.

E.s Arbeit enthält so viel auch für Ägyptologen Belangreiches, daß ihre Aufnahme in Wolfs Studien durchaus gerechtfertigt erscheint. Da Volkmann Pate gestanden hat, ist E. für eine allfallsige Fortsetzung in den besten Händen; andernfalls hätte ich angeboten, was ich im Lauf der Jahre für die einmal beabsichtigte Neuauflage der Festrede gesammelt habe.

Keilschriftforschung.

Kramer, Samuel N.: **Gilgamesh and the *Huluppu*-Tree.** A reconstructed Sumerian text. Chicago/Ill.: The Univ. of Chicago Press [1938]. (X, 64 S.) gr. 8° = The Orient. Inst. of the Univ. of Chicago, Assyriological Studies, No. 10. Bespr. von A. Falkenstein, Berlin.

Die hier angezeigte Arbeit S. N. Kramers behandelt eine verhältnismäßig kurze Episode innerhalb des sumerischen Gilgameš-Zyklus. Außer dem Haupttext, der wenig mehr als hundert Zeilen umfaßt, legt K. unter dem Titel Problems in the Translation of Sumerian Texts noch einen kurzen Abschnitt aus demselben Zyklus vor, zu dem die ninevitische Rezension des Gilgameš-Epos in Tafel XII die akkadische Fassung enthält. Daß diese Studien ein Heft von insgesamt 64 Seiten ergeben haben, zeigt mit welcher Gründlichkeit K. zu Werke gegangen ist. Das Hauptgewicht des ausführlichen Kommentars liegt auf der grammatischen Zergliederung der einzelnen Formen. Durch stetige Verweise auf die entscheidenden Untersuchungen A. Poebels, dem K. in allen Punkten folgt, gibt er die Handhaben zum Überprüfen seiner Auffassung.

Der Inhalt des behandelten Textes ist kurz folgender: Nach einer kosmogonischen Einleitung, wie sie sich in ähnlicher Form mehrfach belegen läßt, geht der Text über zur Beschreibung eines ḫalub-Baumes, worunter K. eine Weide versteht. Die Göttin Inanna von Uruk pflegte diesen Baum. Nachdem er groß geworden ist, wollte sie sich daraus einen Thron und ein Bett herstellen lassen. Nach zehn Jahren, als es soweit war, konnte man jedoch den Baum nicht fällen. Denn an seiner Wurzel hatte sich eine Schlange eingenistet, in seinen Zweigen wohnten die Jungen des Imdugud-Vogels und in seinem Stamm hatte sich eine Dämonin niedergelassen. Da wandte sich Inanna an Gilgameš, den Helden von Uruk. Der vertrieb die feindlichen Wesen, fällte den Baum und übergab der Göttin

einen Teil des Holzes zur Herstellung von Thron und Bett.

Wenn trotz der gründlichen Arbeit K.s noch ziemlich viel an Einzelheiten zu klären bleibt, so ist das nicht die Schuld des Verf., sondern liegt an der Schwierigkeit des Textes und der an vielen Stellen geradezu erschreckend ungenauen Textüberlieferung, wie ein Blick auf die Varianten zeigt. Dabei ist keines der Exemplare, aus denen der Text zusammengefügt ist, jünger als altbabylonisch.

Zur Textherstellung: Z. 8 möchte ich nach der Kopie E. Chieras in SEM 21,8 ba-da-sur-ra-a-ba lesen, so daß man sich nicht mit der grammatisch unbequemen Form ba-da-sur-ri!-a-ba, die K. annimmt, auseinandersetzen muß. — Z. 51 bietet SEM 21, 50 deutlich ḫé-[ma]-ḷal, das heißt die zu erwartende Emesal-Form zu ḫé-gál = ḫeŋal des Hauptdialekts. — Z. 68 ist — trotz der Bemerkung K.s S. 42[94] — u_4-bi-a mu-di-ša-àm giš ḫa-lu-úb-di-ša-àm giš mu_4-di-ša-àm zu lesen, womit sich die zu erwartende genaue Entsprechung zu Z. 26 (Hauptdialekt) [u_4-bi-a g]iš-diš-àm giš ḫa-lu-úb-diš-àm giš-diš-àm ergibt. Ungewöhnlich ist dabei die (nur in Exemplar E belegte) Schreibung giš mu_4 für gewöhnliches mu „Baum". Text D bietet GIŠ-diš-àm, wobei zu beachten ist, daß Wortzeichen schon in altbabylonischer Zeit neben den üblichen Werten im Hauptdialekt die entsprechenden Emesal-Lautwerte ausdrücken können (s. ZA NF XI 177). Ein Beispiel dafür liefert Exemplar D in Z. 77, das GÌR-ni-ta für me-ri-ni-ta der übrigen Textzeugen schreibt. Somit ist in Z. 68 GIŠ-diš-àm mit den Emesal-Werten mu_x-diš-àm zu lesen. — Z. 99 hat Exemplar D die von K. nicht angegebene Variante pa mu-un-ši-kúr-ru-ne zu pa mu-un-ši-TAR-ru-ne, die sicher nicht als Kopiefehler zu erklären ist. Sie ergibt für die übrigen Texte TAR = kur_5.

Von den grammatischen Beobachtungen erscheint beachtenswert: Das Konjugationspräfix imi- kann zu im- verkürzt werden (S. 23). In der Präfixfolge nam-mu- ist -mu- unter Umständen aus -(i)mi- entstanden. S. 18 mit Anm. 49 notiert K. die Zusammengehörigkeit der modalen Präfixe ši- und ša-, womit für ersteres die Lesung ši-, nicht = igi-, erwiesen ist. Das hat schon 1908 J. D. Prince, AJSL XXIV 363f. erkannt. Zur Veränderung des Infixes -da- > -dè- (S. 20f., 63) s. zahlreiche Beispiele ZA NF X 11ff., die die Regellosigkeit dieser Erscheinung deutlich zeigen. Neben Assimilation, an die K. ausschließlich denkt, liegt zweifellos in manchen Fällen Dissimilation vor. Wenn K. den Komplex kur-ra in kur „Berg, Unterwelt" und dativisches -ra zerlegt (S. 35), so möchte man zum Nachweis dieser Deutung gerne Belege für 'dativisches' -ra nach einem Wort der 'Sachklasse' beigebracht finden.

Zum Lexikalischen: ur-bar-ra (Z. 23; 65) der „Hund des Draußens" ist nicht der Schakal, sondern der „Wolf" (s. dazu A. Ungnad, ZA XXXV 2; B. Landsberger, Fauna des alten Mesopotamien 78 und F. Sommer-A. Falkenstein, Hethitisch-akkadische Bilingue des Ḫattušili I 75; 77). ur-kú heißt „alles fressen"; vgl. ur-bi-kú „unterschiedslos alles fressend" = *zību* und *ākilu* (Fauna 79). na_4-šu-kam (Z. 18; 60) „ein Stein der Hand (= Kraft) seiend", d. h. „Stein mit (gewaltiger) Kraft". Dazu ist Gudea Zyl. A XVI 32 na_4esi na_4-šu-ke_4 „Diorit, Stein mit (gewaltiger) Kraft" und XVI 31 na_4-šu-min-e „Stein mit zwei Händen" zu vergleichen. Ähnliche Wendungen sind lú-á-min-n[a-b]i „Mann mit zwei Seiten" (lugal-e ud me-lám-bi nir-gál XII 37; akkadisch *ša anniš u u[ll]eš* „ der hier und dort (ist)"), auf den *ṣurru*-Stein bezüglich; ÚG-zag-$eš_5$ „Löwe mit dreifacher Kraft" und ÚG-zag-min „Löwe mit doppelter Kraft" (E. Ebeling, MAOG XII[2] 40).

Schaeffer, Claude F.-A.: **La Neuvième Campagne de Fouilles à Ras Shamra-Ugarit** (Printemps 1937). Rapport sommaire suivi d'études sur les textes et inscriptions par R. Dussaud, Ch. Virolleaud, E. Dhorme, A. Guérinot. Paris: P. Geuthner 1938. (150, 4, 14, 11, 8 S., zahlr. Abb. auf Taf.) 4° = Extrait de la Revue Syria 1938. Fr. 125 —. Bespr. von O. Eißfeldt, Halle a. S.

Den bei weitem größten Raum in dem diesmaligen Ras-Schamra-Sonderband der Syria nimmt, seinem Titel entsprechend, Claude F.-A. Schaeffers Bericht über die neunte Grabung vom Frühjahr 1937 ein, die zunächst in der Mitte des Tell, dann an seinem nordöstlichen Fuße, weiter in seiner nordwestlichen Ecke und schließlich, hier leider nur ganz kurz, auf der Höhe des Dschebel 'Aqra und in dem auf einem 1500 m hohen Ausläufer dieses Berges gelegenen Barlaam-Kloster gearbeitet hat (S. 193—255, 313—334, Taf. XVIII—XXV, XXX—XXXVI). Es folgt S. 183—185 eine Bemerkung R. Dussauds zu den beiden Briefen des Talmijan, die S. 127—131, 142—146, der eine von Ch. Virolleaud, der andere von E. Dhorme, mitgeteilt und erklärt werden und von denen schon OLZ 1939, Sp. 96 die Rede war. Außer diesen beiden Briefen werden, und zwar von Virolleaud, noch 10 andere neue Texte in keilalphabetischer Schrift, meist ganz kleinen Umfangs und dazu noch beschädigt, vorgelegt (S. 131—141, 335—344). Den Beschluß des Bandes (S. 38—46) bildet ein Auf-

satz A. Guérinots über die Phonetik der Sprache von Ras Schamra.

Der in 12 Teile gegliederte und mit guten Lichtbildern, Zeichnungen und Plänen reich ausgestattete Grabungsbericht bestimmt zunächst (I), in Ergänzung der Syria 1937, S. 139f. gemachten Ausführungen, an der Hand eines unter der das erste Stadtniveau durchziehenden und es in zwei Perioden gliedernden Brandschicht gefundenen Skarabäus Amenophis' III die hier bezeugte Katastrophe als mit der im Briefe des Abimilki von Tyrus (Knudtzon Nr. 151, Z. 55ff.) erwähnten identisch und setzt sie dementsprechend auf die Zeit nach 1375 v. Chr. an. Die in der Brandschicht selbst oder unmittelbar unter ihr gefundenen Tafeln mit keilalphabetischer Schrift müssen — so fährt II fort — also dem Ausgang des 15. oder dem Anfang des 14. Jahrhunderts zugewiesen werden. III berichtet von den Grabungen am Nordosthang des Tell, die hier ein großes Wohnviertel des zweiten Stadtniveaus (18.—16. Jahrhundert) und darin — zu einem bereits 1936 dort aufgefundenen und als XXXVI gezählten — noch eine Reihe anderer gut erhaltener Grabgewölbe bloßgelegt haben, nämlich Nr. LIII—LVII. In Abschnitt IV—IX und den am Schluß des Berichts stehenden genauen Grabinhaltsverzeichnissen werden diese Gräber ihrer Architektur und den in ihnen gefundenen zahlreichen Keramik-, Stein- und Metallgegenständen nach sehr eingehend und sehr anschaulich beschrieben und auf ihre Beziehungen nach außen hin untersucht. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß die Grabgewölbe selbst eher vom Osten (Sumer, Til Barsib) als vom Westen her übernommen worden sind, daß aber die im Laufe der Zeit fortschreitende dromosartige Ausgestaltung des Zugangs zu ihnen vom Westen (Mykene) her angeregt worden ist. Für die Keramik und das sonstige Kunstgewerbe kommen, neben ägyptischen und hurritischen, kretische Einflüsse der mittelminoischen Zeit in Betracht, und zwar so, daß zunächst mit Import von Kreta, später aber, nach Aufhören der Beziehungen dorthin, mit einheimischer Nachahmung kretischer Muster zu rechnen ist. Aus diesen und anderen Beobachtungen werden, wenn auch mit Vorbehalt, bedeutsame Folgerungen für die vorderasiatisch-ägyptische Geschichte während der sonst so dunklen vier Jahrhunderte von 1800 bis 1400 v. Chr. gezogen, die namentlich für das Hyksos-Problem von Bedeutung sind. So wird die Tatsache, daß die vielen Waffen in den Gräbern des 18. und 17. Jahrhunderts auf kriegerischen Charakter der damals Ugarit und Nordsyrien beherrschenden Schicht hinweisen und daß aus keramischen Funden einerseits, aus Funden an Skarabäen und sonstigen sicher ägyptischen Fabrikaten anderseits Beziehungen sowohl von Syrien nach Ägypten als von Ägypten nach Syrien deutlich werden, in Verbindung damit, daß Ugarit sich während der Hyksos-Zeit eines gedeihlichen Wohlstands erfreuen konnte, als Stütze für die Auffassung angesehen, „nach der das Ausbreitungszentrum für die Bewegungen, die im Süden zur Herrschaft der Asiaten über Ägypten und im Norden zum Verschwinden des ersten Hethiter-Reiches geführt haben, in Nordsyrien zu suchen wäre ... Es wird also immer deutlicher, daß die Hyksos-Bewegung keine Episode der Geschichte Ägyptens und seiner Beziehungen zu Palästina ist. Vielmehr war sie ein Ereignis von viel größerer Tragweite, das den politischen und völkischen Aufbau ganz Vorderasiens aufs tiefste umgestaltet hat; sie hat auch auf die Inseln Rückwirkungen gehabt, auf Zypern und wahrscheinlich selbst auf Kreta. Auch für die Lösung des noch so dunklen Hyksos-Problems verspricht der unerschöpfliche Tell von Ras Schamra uns noch Urkunden zu liefern" (S. 252f.).

Die Grabungen auf der jetzt erstmalig angeschnittenen Nordwestecke des Tell, von denen Abschnitt X—XII berichten, haben zur Freilegung von drei großen, wohl dem 16. bis 13. Jahrhundert angehörenden Baukomplexen geführt: der „Residenz", einer Gruppe von Patrizierhäusern mit zwei Grabgewölben und einem Heiligtum. In der Residenz ist der von Virolleaud veröffentlichte Brief des Talmijan gefunden worden und im Heiligtum, neben einer Fülle von Votivgaben und Skarabäen, eine Axt mit eisernem Blatt und bronzener, schön verzierter Tülle sowie zwei bronzene, ursprünglich mit Gold überzogene Statuetten, die eines stehenden Gottes und die einer sitzenden Göttin. Abschnitt XIII schließlich erzählt von den Schürfungen auf der Spitze des 'Aqra und im Barlaam-Kloster und teilt unter anderem mit, daß sich dort oben ein 55 m breiter und 8 m hoher Aschen- und Steinhaufen befinde, der von den Resten der hier dargebrachten Tiere und der dabei verwendeten Feuerstätten herrühre und mehrere, durch verstreute Münzen genau datierbare Schichten aufweise. Es ist sehr zu wünschen, daß die Ausgrabung oder Abtragung dieses Haufens, die zunächst nur bis in eine Tiefe von 2 m vordringen und damit das Niveau der hellenistischen Periode erreichen konnte, bald zu Ende geführt wird, und dasselbe gilt von den Arbeiten im Barlaam-Kloster. Denn ohne Zweifel werden dann manche der in meinem

Buch „Baal Zaphon Zeus Kasios . . .“ von 1932 aufgeworfenen und seitdem mehrfach erörterten Fragen mit Sicherheit zu beantworten sein.

Zu den neuen Text-Veröffentlichungen mag nur noch dies bemerkt sein, daß die Briefe und Brieffragmente unter ihnen uns mit dem Briefstil der Phönizier von Ugarit bekannt machen und uns zeigen, daß dieser dem der Amarna-Briefe ganz ähnlich war, und weiter, daß die anderen eine unmittelbare oder mittelbare Ergänzung mancher Texte von 1929 ermöglichen. Das Ergebnis der Arbeit von Guérinot schließlich ist dies, daß von der Phonetik her sich das Ugaritisch-Semitische als eine dem Ursemitischen nahestehende Sprache bestimmen lasse, die mit der Neigung, die 27 Urkonsonanten auf 22 zu reduzieren, sich dem Phönizischen und dem Aramäischen nähere, ein Ergebnis, das sich durch die Untersuchung des Vokabulars dahin ergänzen lasse, daß sie protophönizisch sei.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Lindblom, Joh.: **Die Jesaja-Apokalypse Jes. 24—27.** Lund: C. W. K. Gleerup; Leipzig: Otto Harrassowitz [1938]. (122 S.) gr. 8° = Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Adv. 1. Bd. 34. Nr. 3. Kr. 4 —. Bespr. von K. Elliger, Tübingen.

Die sog. Jesaja-Apokalypse ist in den letzten Jahren mehrmals Gegenstand eindringender Untersuchungen (Hylmö, Procksch, bes. Rudolph) gewesen. Das kam der vorliegenden Arbeit gewiß zugute, wie ihr Verfasser bekennt. Aber er darf doch das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, auf Grund einer in den Bahnen der Gunkelschen Gattungsforschung gehenden neuen Analyse des Textes dem literarischen und historischen Problem dieses Abschnittes eine neue Richtung gewiesen zu haben, in der wohl tatsächlich die endgültige Lösung liegt.

Nach Ausscheidung späterer Zusätze (24, 21—23; 25, 8a*α*. 10b—12; 26, 15—19; 27, 1) behält Lindblom fünf eschatologische Gedichte (24, 1—6; 24, 16a*β*—20; 25, 6—10a; 26, 20—21; 27, 12—13) und vier die Zerstörung einer Weltstadt feiernde Dank- oder Jubellieder (24, 7—16a*α*; 25, 1—5; 26, 1—14; 27, 2—11), also zwei in regelmäßigem Wechsel einander ablösende Reihen formal und inhaltlich deutlich bestimmter Einheiten übrig. Dieser Tatbestand verbietet ihm, die Bezeichnung „Apokalypse“ für den Abschnitt Jes. 24—27 beizubehalten; vielmehr bestimmt er den literarischen Gesamtcharakter als „Kantate“, d. h. als „einen Zyklus von Gedichten verschiedener Gattungen, der kunstvoll zusammengestellt worden ist, um in wahrscheinlich musikalischer Aufführung einem Festtag Feierlichkeit zu verleihen, ohne daß das für eine Liturgie typische Wechselgespräch zwischen Gott und Menschen . . . zur Anwendung gekommen ist“ (S. 69). Unsere Festkantate verdankt also einem bestimmten geschichtlichen Ereignis die Entstehung, nach Lindblom der Eroberung Babylons und der damit verbundenen Entfestigung der Stadt und Zerstörung ihres Haupttempels Esagila unter Xerxes I. im Jahre 485 v. Chr.

So weit der Hauptinhalt der Schrift (S. 1—84). Die letzten vier Kapitel (S. 85—120) dienen teils der Ausräumung einiger Bedenken, die gegen diese Datierung geltend gemacht werden könnten, teils der Klärung des Verhältnisses von Jes. 24—27 zum übrigen Jesajabuche. Überraschend ist das Ergebnis der sprachlich-stilistischen Untersuchung. Nach Lindblom hat „der Verfasser der Kantate sich in den Stil und Sprachgebrauch des Jesajabuches so hineingelebt, daß man bei der Kantate direkt von einer Nachbildung reden kann“ (S. 115), sodaß die spätere Einverleibung in das Buch Jesaja nicht Zufall ist. Und zwar erstreckt sich die sprachlich-stilistische Verwandtschaft auf das ganze Buch Jes. 1—66. Lindblom schließt daraus, daß einerseits Tritojesaja (Jes. 56—66) und andererseits die Vereinigung von Protojesaja (1—39) und Deutero-Tritojesaja (40—66) bereits in die Zeit vor 485 fallen!

Die Hauptthesen sind mit zwingender Klarheit entwickelt. Voraussetzung ist nur die Richtigkeit der literarischen Analyse, die die ganze erste Hälfte des Buches füllt. Doch mag man hier in Einzelheiten gelegentlich anders urteilen, so wird dadurch das Gesamturteil schwerlich erschüttert. Insbesondere die Bestimmung der sekundären Stücke ist nach einwandfreien gattungsgeschichtlichen Maßstäben erfolgt. Damit fallen alle „apokalyptischen“ Aussagen von selbst heraus, und die Bahn ist frei, mit der Erklärung des übrigen beträchtlich über die spätjüdische Zeit hinaufzugehen. Darin ändert sich nichts, wenn man etwa gegenüber der Herleitung des Volksklageliedes 26, 15—19, dessen sekundäre Einfügung (Stichwortprinzip!) wohl in der Tat als bewußte Polemik gegen die „Leugnung“ der Auferstehung in 26, 14 aufzufassen ist, gerade aus der Zeit der Gebietserweiterung Judäas um das Jahr 145 v. Chr. Bedenken hegen möchte, so verlockend andererseits die Nähe des Buches Daniel tatsächlich wirkt.

Nur an zwei Punkten möchte ich wirklichen Widerspruch anmelden; beidemal trifft der

Widerspruch nicht die Grundthesen Lindbloms, das eine Mal stützt er sie sogar. Kapitel 6 behandelt die Frage der Chammanim (27, 9). Es wird nicht recht deutlich, inwiefern die Erwähnung dieser Kultgegenstände Lindbloms Datierung der Kantate in Frage stellen könnte. Jedenfalls gibt er sich Mühe, den Sprachgebrauch von Jes. 27, 9 ,wo chammānīm nur ein anderes Wort für maṣṣēbōt sein soll, gegenüber dem der Chronik als älter zu erweisen. Dazu beschreitet er Umwege, deren Notwendigkeit nicht einzusehen und deren Richtigkeit entschieden zu bezweifeln ist. Darüber Näheres demnächst in ZAW 1939, Heft 3/4. — Ferner legt er sich selbst einen Stein in den Weg, wenn er in dem Kapitel 5 über „Die Stadtmauern Jerusalems" den Anfang des Dankliedes 26, 1—14 aus einer Situation deutet, bei der die die Kantate aufführenden Chöre durch ein Tor der wieder mit Mauern umgebenen heiligen Stadt einziehen. Er sieht sich dadurch gezwungen, um seine Datierung der Kantate in der Zeit vor Nehemia zu retten, wenigstens den Versuch eines Mauerbaus zu Anfang der Regierung des Xerxes zu postulieren. Nun ist diese These gewiß nicht a limine abzulehnen. Allein die umstrittene Stelle Esr. 4, 6 ist ein schwaches Fundament. Darüber hinaus aber scheint mir das rechte Verständnis von Jes. 26, 1f. alle Erörterungen Lindbloms in seinem 5. Kapitel überflüssig zu machen.

Wenn er nämlich übersetzt: „Eine starke Stadt haben wir, Schutz bereiten Mauern und Wall. Öffnet die Tore, daß einziehe ein gerechtes Volk, das Treue hält", so ist bereits ein entscheidender Fehler gemacht. יְשׁוּעָה יָשִׁית חוֹמוֹת וָחֵל heißt: „Heil setzt er als Mauern und Vormauer." So viele Deutungen dieses Satzes möglich sein mögen, in keinem Falle handelt es sich um die wirklichen Mauern Jerusalems. Selbst wenn die Stadt Jerusalem gemeint sein sollte, läge der Gedanke nur auf der Linie von Sach. 2, 9; wirkliche Mauern sind ein frommer Wunsch. Aber bei der Stadt ist m. M. n. an Jahwe gedacht; er ist die feste Burg, in der sein Volk sich geborgen fühlt. So allein schließt sich V. 3 mit der Anrede an Jahwe gut an. Im übrigen hat Jerusalem nie die Doppelmauer besessen, von der streng genommen V. 1 doch redet. Auch der Annahme „gewaltsamer Übertreibungen und überschwenglicher Redewendungen" (S. 89) ist man so überhoben.

Es dürfte nicht zu leugnen sein, daß bei dieser Deutung von 26, 1f. Lindbloms Grundthese an Standfestigkeit nur gewinnt.

Hulst, Reinard Alexander: **Het Karakter van den Cultus in Deuteronomium.** Academisch Proefschrift. Wageningen: H. Veenman & Zonen 1938. (VIII, 167 S.) gr. 8°. Fl. 3.50. Bespr. von L. Rost, Greifswald.

Die vorliegende Arbeit ist eine Groninger Dissertation, die in großer Ausführlichkeit der Frage nach dem Charakter des Kultus im Deuteronomium nachgeht. In neun Kapiteln wird über „Das Deuteronomium und die kanaanitische Kultur. Allgemeine Bemerkungen", über „Der deuteronomische Gottesbegriff und der Kult", über „Kultische Handlungen am zentralen Kultplatz", über „Einzelner und Gemeinschaft im deuteronomischen Gottesdienst", über „Kult und Geschichte", über „Heiliges Wort und Tradition", über „Opfer und Gebet", über „Der Kult und das soziale Leben" gesprochen und das Gesagte in „Schlußbetrachtungen" zusammengefaßt. Es ist eine saubere, gründliche Arbeit, die sich reichlich vor allem mit deutscher Literatur auseinandersetzt. Etwas stärker hätte unterstrichen werden können, daß die kultischen Pflichten vom Standpunkt des Laien, des Privatmanns aus betrachtet werden, so daß die öffentlichen Opfer ebenso wie die priesterlichen Pflichten und Rechte an Opferkult außer Anschlag bleiben. Von da aus erscheint es denn doch fraglich, ob wirklich in dem vom Verf. angenommenen Umfang Leviten hinter dem Deuteronomium standen. Wenn ja, dann jedenfalls nur als Laienprediger.

Semitistik, Islamistik.

Spitaler, Anton: **Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Ma'lūlā** (Antilibanon). Leipzig: Dt. Morgenl. Gesellschaft; F. A. Brockhaus in Komm. 1938. (XXVI, 225 S.) gr. 8° = Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes, XXIII, 1. RM 20 —; kart. RM 22 —. Bespr. von C. Brockelmann, Halle/S.

Über der Erforschung des Dialekts von Ma'lūlā, der als einziger noch lebender Rest des Westaramäischen für die semitische Sprachgeschichte äußerst wertvoll ist, hat immer wieder ein Unstern gewaltet. Die von Socin und Prym 1869 nach dem Diktat einer Frau aus Ma'lūlā aufgezeichneten Texte konnte Bergsträßer erst 1915, nachdem er sie in Damaskus mit dem Bäcker Aptalla M'almōnā durchgenommen hatte, zusammen mit 4 von Stumme 1889 aus dem Munde eines Sohnes von Pr.-S.s Märchenfrau aufgenommenen und 9 vom Herausgeber selbst gehörten Texten veröffentlichen. Vorher hatte Parisot 1898 im Journ. As. eine Sammlung von kleinen Texten mit Grammatik und Wortlisten vorgelegt, die mehrfach von Hörfehlern und künstlichen Bildungen entstellt, nur mit großer Vorsicht benutzt werden konnte. Eine zweite Textsammlung legte Bergsträßer 1919 in der ZA vor, leider nicht mehr in rein phonetischer Form, sondern in einer nicht immer einwandfreien grammatischen Normierung, die er z. T. in dem 1921 ver-

öffentlichten Glossar berichtigen konnte. Nachdem B. 1933 noch Phonogramme aus dem Munde Aptallas aus den Jahren 1914 und 1930 veröffentlicht und für die Satzmelodie ausgewertet hatte, überließ er die grammatische Ausbeute dieser Materialien seinem Schüler Spitaler, den er durch Stellung einer Preisaufgabe dazu anregte. Bei der endgültigen Ausarbeitung erfreute Sp. sich noch der Hilfe des Herrn S. Reich in Damaskus, der ihm nicht nur neue Texte auch aus den Nachbardörfern Baḫ'a und Ǧubb 'Adīn zugänglich machte, sondern auch bei Aptalla die Beantwortung zahlreicher Fragen über zweifelhafte Punkte der Grammatik vermittelte; die Verwertung der Texte aus den Nachbardörfern mußte Sp. allerdings noch zurückstellen. Aus dem auch jetzt noch nicht sehr reichen Material hat Sp. mit gewissenhafter Kritik eine Laut- und Formenlehre des Dialekts aufgebaut, die vielleicht in Einzelheiten noch der Ergänzung bedarf, uns aber ein im ganzen sicher zuverlässiges Bild seiner Eigentümlichkeiten vermittelt. Darüber hinaus hat er dies Bild auch sprachgeschichtlich aufzuhellen versucht; da es für die literarisch überlieferten westaramäischen Dialekte noch an allen Vorarbeiten fehlt — die jüdischen Texte sind ja, vom Bibl. aram. und Äg. aram. abgesehen, bisher nur beschrieben, nicht untersucht, für das Christlich-Palästinische bietet Schultheß' posthumes Werk keine ausreichende Grundlage, und für das Samaritanische ist noch alles zu tun —, so war seine Aufgabe nicht leicht, und er ist daher auch mit gebührender Vorsicht an sie herangetreten.

In der Lautlehre folgen auf eine sehr ausführliche Übersicht des Lautbestandes Kapitel über kombinatorischen Lautwandel, über Silbenbildung und Akzent. In § 33 h (S. 48), wo die Zusammenfassung von Wortgruppen durch den Akzent, die zu einer Verkürzung führen kann, behandelt wird (wo bei *šiččōḏi* statt „heute" natürlich „heuer" zl), hätte auch die S. 173 erwähnte Form *činja* (*čičja*) „ich (du) weiß(t) nicht" für *či njaḍḍa'* und *či čjaḍḍa'* sowie *ču barš* „niemand" PS 71, n. 4 (danach auch *au'ai šīmar lbarš* „hüte dich, es jemand zu sagen" eb. 86, 26) für *barnāš* sowie *lā jiku* für *jīqum* (vgl. *lam jaku*) PS 54, 22, 71, 13 aufgeführt werden sollen. Eb. i. handelt von der aus allen semitischen Sprachen bekannten Reduktion einer unbetonten vor einer betonten Länge, die im Dialekt noch lebendig fortwirkt, während sie in *ma'mḏīṯa* „Taufe" u. a. schon zum Schwund der Kürze geführt hat. Dahin gehören auch die Nisben *ma'llai* „aus Ma'lūlā" und *jabrḏōi* „aus Jabrūd" Pl. S. 91, *qintulnai* „aus Qaldūn", *ġuppa'dnōi* „aus Ġuppa'ōḏ" (Pl. S. 92), vgl. syr. Ḥarrenāi u. a. sowie die Plurale der Nomm. auf ōna, wie *mbaraḫnō* und *ġabernō ġaburnō, safurnō*; über die in diesen wie in den in § 101 e auftretenden Sproßsilben, wie andererseits über die Haplologie in *binnišō* „Menschen" aus *benē nōšō* (mit einer gleichfalls nicht erwähnten Vokaldissimilation) und *šbīna* aus *šaušebīnā* „Brautführer" hätte in der Lautlehre gesondert gehandelt werden sollen. In dem Kapitel über den Akzent vermißt man auch einen Abschnitt über den Stimmungsakzent, der im Imp. des Grundstammes wie im arabischen Dialekt des Libanon zur Vokaldehnung wie in *šqōl* „nimm", aber auch zu abnormen Verkürzungen wie in *šqō* Pr.-S. 6, 33, in *qō eb.* 12, 16, *qū* 17, neben *qōm, qūm* und *auq* „warte" eb. 68, 30 u. s. neben *auqef* führt; vgl. arab. *ʾan* für *ʾa'nfir*, al-Mubarrad, Kāmil 529, 12. Den in *jīku*, dessen *k* für *q* übrigens zweifelhaft ist (s. S. 24, n. 2) und in *misti* „in" (durch Kombination von *mṣ'* und *wsṭ*) auftretenden Schwund der „Emphase" will Sp. S. 24 b und 130 s durch Funktionsschwäche und Verblassung der Bedeutung erklären, schwerlich mit Recht, da im zweiten Falle, wenn die Etymologie richtig ist, wie im Äth. einfach Assimilation anzunehmen wäre. Bei der Erklärung des Pr. 2 sg. f. *haš*, die Verf. offenläßt, ist sicher mit Parisot vom Suffix auszugehen, das ja auch in arabischen Dialekten die Palatalisierung zeigt; von dort ist sie auf das Pron. sep. und die Prä- und Afformative des Verbums übertragen. S. 67 hätten *mōra* „Herr" und *šōqa* „Kanal" nicht mit *bōla* und *'ōna* zusammengestellt, sondern bei *qāṭil* § 54 verzeichnet werden sollen. Daß Sp. S. 73, n. 2 das türkische *suǧ, suč* „Schuld", das doch in keinem türkischen Wörterbuch fehlt, nicht hat feststellen können, ist seltsam. Das Wort *alūla* „Mittag", dessen Etymologie Sp. unbekannt geblieben ist, ist arabisch *qailūla* „Mittagsruhe" mit der auch in Palästina verbreiteten Aussprache des *q* als Hamz und der Verkürzung des unbetonten Diphthongs (s. o.) *ai*<*a* wie in *Qoraššī* und syrisch-ägyptisch *'ainēh* < *'anēh* „seine Augen" usw. Die neusyrische Form *semmalta*, für die er S. 79, n. 1 die Quelle vermißt, hätte er bei Nöldeke, Neusyr. Gr. § 47 gefunden. Die Form *eppai* „mein Vater" ist wohl nicht mit Bergsträßer als Vokativ zu erklären (S. 110), wobei das *e* ungedeutet bliebe, sondern mit Nöldeke, BSS 71 als Angleichung an *emmai*. Das dunkle *atar*, bei PS fast immer *attar* „jetzt" (S. 121), ist ar. *at-tāra* „diesmal". Die dunkle Negation *ču* (S. 125) kann doch nur mit Parisot als aus dem Kurdischen entlehnt betrachtet werden; allerdings ist dabei nicht, wie ich früher annahm, an einen Einfluß aus dem Ostaramäischen zu denken, seit wir durch Feghali, Prov. et Dictons Syro-libanais S. 534 wissen, daß die Kurden jeden Sommer von Tripolis her nach dem Libanon kommen, um Vieh zu verkaufen; das Argumentum e silentio, daß den arabischen Dialekten diese Entlehnung fehlt, wiegt neben der Unmöglichkeit, das Wort aus dem Semitischen zu erklären, nichts. Auf einem Mißverständnis von Syr. Gr. § 190 A, Anm. 3 beruht die S. 146 vorgetragene Meinung, daß der gemeinwestaramäische Imp. *zel* „gehe", wegen syrisch *nēzal* sekundär sein müsse. Vielmehr ist *nēzal* gegenüber *zel* sekundär durch Übergang von *el* < *al*, während sich syrisch *zel* nach ursprünglichem *zelī* gehalten hat, wo *e* in offener Silbe stand. Wo hat Sp. das syrische *ettaškaḥ* gefunden, das beweisen soll, daß *eškaḥ* ein ursprüngliches Af'el gewesen wäre (S. 168); Schultheß, den er zitiert, bezeichnet ja jene Form durch einen Stern ausdrücklich als konstruiert. Sp.s Versuch die Formen *ōz, ōza, ōzin* zu erklären (S. 178), ist viel zu kompliziert; allerdings genügt die GvGI, 288/9 gegebene Erklärung noch nicht; wie die Nebenform *ōzi* zu *ōz* zeigt, ist *ōṯ, ōtī* „er kommt" das Vorbild gewesen. Das Verbum *affi* „lassen", dessen von Nöldeke vorgeschlagene Ableitung von arabisch *'affā* Sp. sowohl wegen der Bedeutung wie wegen des unerklär-

lichen Schwundes von ʿ mit Recht bezweifelt, ohne sie durch eine andere zu ersetzen, ist das syrische wie jüdaramäische und chr. pal. *arpī*; die Assimilation des *r*, die sonst nur bei *l* und *n* vorkommt, ist hier durch den Mangel etymologischer Belichtung begünstigt, da die Wurzel *rfj* sonst in diesem Dialekt nicht mehr lebendig ist. Die Ableitung des Verbums *isqel* „bleiben" von arabisch *istaqarra* braucht nicht bezweifelt zu werden (S. 203); das *r* ist dem „pleonastischen" Suffix mit *l* wie in *mamelle* neben *mamirli* (S. 178), das im Aramäischen bei allen Verben der Bewegung und der Ruhe häufig und bei diesem in den Texten wohl nur zufällig nicht belegt ist, assimiliert und dann mangels etymologischer Belichtung weiter verschleppt worden.

Hoffentlich schenkt uns der Verf., nachdem Reichs Texte nun in den Documents d'Etudes orientales, Damaskus 1937, vollständig vorliegen, auch einen Ersatz für das ja nur als vorläufige Hilfe angelegte und nicht gerade bequem zu benutzende Glossar seines Lehrers Bergsträßer.

Storm, W. Harold: **Whither Arabia?** A Survey of Missionary Opportunity. London, New York: World Dominion Press 1938. (XVI, 132 S., 8 Taf., 4 Krtn). gr. 8°. 3 s 6 d. Angez. von R. Paret, Heidelberg.

Das Buch ist, wie schon der Untertitel besagt, vom missionarischen Standpunkt aus geschrieben. Der Verf., ein auf Baḥrein stationierter Missionsarzt der *Arabian Mission of the Reformed Church in America*, hält die Zeit zu einem Ausbau der christlichen Missionierungsarbeit in Süd-, Ost- und Innerarabien für gekommen, trotz allen Mißerfolgen der letzten Jahre und Jahrzehnte. In diesem Sinn möchte er seine christlichen Landsleute und Glaubensgenossen mit einem kurzen "Survey of Arabia" über Land und Leute orientieren und zugleich etwaige neue Mitarbeiter in ihre künftigen Aufgaben einführen.

Für Leser, die nicht missionarisch eingestellt sind, ist das Buch insofern von einigem Interesse, als W. H. Storm manches aus eigener Anschauung zu berichten weiß (eine missionsärztliche Forschungsreise führte ihn von Baḥrein über die Hauptstadt Saʿūdī-Arabiens nach Ṭāʾif und Ǧidda, von dort über ʿAsīr nach Yemen und weiter über Ḥaḍramaut, Ẓafār (Ḍufār) und ʿOmān zurück in den Persischen Golf). Besonders beachtenswert ist Appendix III (S. 112—4): "Medical conditions in Arabia".

Corsepius, H. G.: **Der Islam im Angriff.** Potsdam: Missionshandlung und Verlag 1938. (96 S., 1 Kte.) kl. 8°. kart. RM 1.10. Bespr. von Johann Fück, Halle.

In dieser aus einem Vortrag vor der Dr. Lepsius Deutschen Orientmission hervorgegangenen Schrift wird der aussichtslose Versuch unternommen, die mittelalterliche Ansicht, daß Mohammed der Gesandte des Antichrists gewesen und daß der Islam „der antichristliche Angriff auf das Zentrum des christlichen Glaubens" sei (S. 33), neu zu beleben. Der Verf., dem es um das Zeugnis seines Glaubens „unter Umständen auch gegen die Vernunft" geht (S. 88), findet freilich hinterher selbst, „daß Muhammed seinen Angriff auf Christus noch längst nicht so radikal vorgetragen hat, wie manche unsrer Forscher" (S. 93), so daß man sich erstaunt fragt, weshalb er unter diesen Umständen die Mohammedanermission für so dringlich hält. Überdies gibt er zu, daß sie bisher „im ganzen unverhältnismäßig wenig Erfolg" (S. 82) gehabt hat. Ob seine Hoffnung, aus heidenchristlichen Gemeinden einen Wall gegen den langsam vordringenden Islam in Afrika, Indien und Insulinde aufbauen zu können, aussichtsreicher ist, kann nur die Zukunft lehren.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Odenthal, Dr. Josef: **Österreichs Türkenkrieg 1716—1718.** Düsseldorf: G. H. Nolte 1938. (VIII, 138 S.) 8°. RM 3.50. Bespr. von H. Scheel, Berlin.

Die Arbeit gibt als erste eine einheitliche Schilderung des Krieges Österreichs gegen die Türkei von 1716—1718, der durch die Siege des Prinzen Eugen bei Peterwardein und Belgrad entschieden wurde. Die Türken verloren in dem Frieden zu Karlowitz außer dem Banat die kleine Walachei, das nördliche Serbien und einige Plätze an der Adria.

Die europäischen Quellen und Darstellungen sind angeführt und ausgewertet. Die Werke des Holländers Theyls und der Engländerin Lady Montague zu den türkischen Quellen zu rechnen, erscheint abwegig. Die Meinung des Verf. über die türkischen Quellen und ihren Wert bedarf der Berichtigung. Seine etwas summarische Äußerung unter Hinweis auf das Werk F. Babingers (Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke) enthält ein Urteil, das auch in bezug auf den Wiener Orientalisten von Hammer-Purgstall keine Anerkennung finden kann. Der Wert des Hammerschen Werkes liegt eben darin, daß er die türkischen Quellen ausgeschöpft hat. Seine Geschichte des osmanischen Reichs ermöglicht es uns gerade, den Inhalt der türkischen Geschichtswerke leicht zu übersehen. Auch ist es unrichtig, daß das Werk von Zinkeisen dem von Hammers „an Wert nachstehe".

Jeder Historiker muß (oder sollte) wissen, daß die Türken aus frühester Zeit her ihre Geschichte durch Reichshistoriographen aufzeichnen ließen. Verf. hätte sich daher z. B. bei G. Jacob (Hilfsbuch für Vorlesungen über das Osmanisch-Türkische, Teil IV, Berlin 1917, S. 24) darüber unterrichten können, daß für die Zeit von 1660—1721 die Geschichte des Râschid heranzuziehen war. Auf S. 268f. des vom Verf. angeführten Werkes von Babinger findet er, daß es von Râschid auch Übersetzungen gibt. Der Auszug in der Chrestomathie von Wickerhauser enthält auf S. 79—98 die Stelle aus Râschid, die sich mit der Vorgeschichte des Krieges von 1716—1718 befaßt. Das Werk von Râschid liegt in mehreren Ausgaben in

türkischen Drucken vor, von denen der Erstdruck auch von Hammer zitiert wird (Bd. VII S. V, 203 u. passim). Über die Beurteilung türkischer Staatsmänner geben verschiedene ausgezeichnete türkische Werke Auskunft, die ebenfalls bei Babinger verzeichnet werden und im Druck vorliegen (z. B. Ḥadīqat ül-wüzerā, siğill-i'osmānī, u. a.). Wir sind also hinsichtlich der türkischen Quellen gar nicht so hilflos, wie der Verf. meint.

Die Darstellung des Verf. ist im übrigen übersichtlich und zuverlässig. Die Arbeit ist zweifellos sehr nützlich.

Ross, Frank E., M. A.: Central Asia. Personal Narrative of General Josiah Harlan 1823—1841. London: Luzac & Co. 1939. (163 S., 4 Taf., 1 Kte.) 8°. 8 s. 6 d. Bespr. von W. Lentz, Berlin.

Harlan war ein Amerikaner, der in der Zeit um den ersten englisch-afghanischen Krieg fast zwei Jahrzehnte hindurch als militärischer Ratgeber und Feldherr verschiedenen mittelasiatischen Herrschern gedient hat, besonders dem Emir Dost Mohammed von Afghanistan. Die hier vorgelegten Nachlaßpapiere bestehen aus drei Teilen: Der erste und der dritte sind stammes- und volkskundliche Bemerkungen über Nordafghanistan und über Hesaredschat. Dazwischen wird das leider unvollständige Tagebuch einer militärischen Operation Harlans in Nordafghanistan aus den Jahren 38/9 gebracht. Der Text ist mit einer Reihe von erklärenden Noten meist des Autors selber versehen. Der Herausgeber hat einen Index hinzugefügt und vor allem einen eingehenderen Lebensabriß des seltsamen Mannes. Endlich sind noch einige Porträts sowie ein verkleinerter Abdruck der englischen Generalstabskarte von 1934 beigegeben.

Ein Versuch, die mitunter ungeschlachten Umschreibungen von Namen und sonstigen Ausdrücken mit den heute üblichen in Einklang zu bringen, wird nicht unternommen. Das Gleiche gilt von den sachlichen Mitteilungen, soweit sie nicht der Verf. selbst Beobachtungen anderer Reisender gegenüberstellt. Die heutigen Afghanen werden bei der Lektüre der sorgfältig studierten Stammes- und Großmachtwirren jener Zeit mit Recht auf die nunmehr erreichte Unabhängigkeit und Einigkeit um so stolzer sein. Über die Zuverlässigkeit von gewissen Einzelheiten wie z. B. auf naturwissenschaftlichem Gebiet fühle ich mich nicht urteilsfähig.

Deutsche im Hindukusch. Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition 1935 der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Berlin: K. Siegismund in Komm. 1937. (VIII, 351 S., 120 Abb., 12 Ktn.) gr. 8° = Deutsche Forschung, Schriften d. Dt. Forschungsgemeinschaft, N. F. Bd. 1. RM 9.50; geb. 12 —. Bespr. von G. Morgenstierne, Oslo.

Nuristan — das Land des Lichts —, ehemals Kafiristan — das Land der Ungläubigen —, war lange eine Anomalie der geographischen Entdeckungsgeschichte. Vom Dach des englischen Klubs in Peschawar sind an klaren Tagen Berge sichtbar, deren Rückseite bis vor kurzem kein Europäer je geschaut hatte. Es blieb hier, in nächster Nähe wohlbekannter Gegenden, ein Stück Land liegen, dessen Verhältnisse nur ganz unvollständig und ungenau untersucht waren. Es war nicht als ob hinter diesen Felsengraten nichts zu finden wäre. Im Gegenteil war man darüber im klaren, daß die Bevölkerung Kafiristans durch die dort bewahrten Reste alt-indoarischer Sprache und Religion für die Forschung von hoher Bedeutung sei, und daß auch der Landschaftstypus sich scharf von denjenigen der Umgebung abhebe. Mehrere Forscher haben auch im Laufe der Zeit einzelne Teilgebiete betreten, aber bis vor ein paar Jahren waren mehrere Täler noch gänzlich unerforscht. Die Schwierigkeiten waren nicht so sehr topographischer als politischer Natur. Dem Ref. sind seine Reisepläne zweimal durch plötzliche politische Ereignisse gescheitert. Es muß ihm daher erlaubt sein, mit besonderer Freude die deutschen Forscher zu beglückwünschen, die es verstanden haben, eine sich darbietende Möglichkeit auf glänzende Weise zu verwirklichen.

Die deutsche Hindukusch-Expedition hat im Sommer 1935 zum erstenmal mit aktivem Beistand der afghanischen Regierung den größten Teil Nuristans bereisen können. Freilich hat sich die Expedition nicht überall so lange aufhalten und mit der Bevölkerung so nahe in Verbindung treten können, wie es erwünscht sein könnte. Aber dieser vorläufige Bericht, der für Nicht-Forscher bestimmt ist, zeigt, wie vielseitige und wichtige Ergebnisse doch gewonnen worden sind. Die zahlreichen guten Illustrationen geben ein lebendiges Bild vom Land und Volk in dieser Ecke der Welt.

Nicht Volks- und Sprachkunde, sondern Botanik und Landbauwissenschaft hat die Expedition zustande gebracht. Schon früher haben diese Wald- und Alpentäler die Aufmerksamkeit der Forscher auf dem Gebiete der Getreidearten und Kulturpflanzen auf sich gezogen. „Das Hauptziel .... war nun, nicht nur eine große Zahl von Proben der in den bereisten Gebieten vorkommenden Kulturpflanzen mit nach Hause zu bringen, sondern innerhalb jeder Art eine möglichst große Zahl verschiedener Varietäten und Rassen mit züchterisch wichtigen Eigenschaften, mit einem Wort ‚Gene' zu sammeln. Wieweit dieses Ziel erreicht worden ist, läßt sich natürlich heute nicht übersehen, dazu wird noch jahrelange Arbeit notwendig sein" (S. 73).

Aber schon dieser vorläufige Bericht enthält für den Sprach- und Kulturforscher viel Interessantes. Die von verschiedenen Expeditionsteilnehmern verfaßten Abschnitte über Landbauverhältnisse, Waldverteilung und Verbrei-

tung der Baumarten in Nuristan geben über Viehzucht und Ackerbau, über Geräte, Ernährung, Handel, Wasserrecht, Pachtverhältnisse usw. wertvolle Auskünfte.

Noch bedeutungsvoller für den Humanisten ist Dr. Herrlichs umfangreicher „Beitrag zur Rassen- und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren." Neben geographischen und sozialen Verhältnissen der Stämme wird besonders die überaus verwickelte rassische Zusammensetzung der Kafiren behandelt, soweit ein Laie auf diesem schwierigen Gebiet zu urteilen wagt, zuverlässig und methodisch. Interessant zu beobachten ist es, daß die Beziehungen zwischen verschiedenen Merkmalen sehr schwach sind. Körperhöhe und Kopfindex, Körperhöhe und Haarfarbe, Haarfarbe und Augenfarbe zeigen keine oder nur schwache Korrelation. „Die größte Zahl (mittel)heller Haarfarben findet sich z. B. unter den Kleinwüchsigen, die geringste unter den Großen." H. versucht zuletzt eine Anzahl Typen aufzustellen, deren Erscheinungsbild er als Primitiv, Vorderasiatisch und Nordisch-Dinarisch charakterisiert. Jedenfalls ist durch seine Messungen und statistischen Bearbeitungen davon eine gute Grundlage für weitere Forschung gewonnen.

Dagegen sind die auf anthropologischen Grundlagen fußenden Hypothesen über die Einwanderung und Schichtung der verschiedenen Stämme nicht immer recht einleuchtend. Besonders sträubt sich der Sprachforscher anzunehmen, daß der Stamm der Kati, der eine ausgeprägt archaische Reliktsprache spricht, erst vor etwa 1000 Jahren — und zwar über Kaschmir und Swat — nach Nuristan eingewandert sein solle.

Die Sprachverhältnisse werden von Dr. Lentz behandelt, natürlich ohne Eingehen auf technische Einzelheiten. Obwohl er nicht die Dauer seines Aufenthaltes an jeder Stelle nach dem Bedarf der sprachlichen Aufnahmen einrichten konnte, kam ihm andererseits die Zusammenarbeit mit den anderen Teilnehmern für die landwirtschaftliche und botanische Terminologie sehr zu statten. Er hat auch neue Dialekte entdeckt, die verwickelten sprachgeographischen Verhältnisse näher festgestellt und sprachliche und folkloristische Sammlungen angelegt. Auch die jetzigen staatsrechtlichen Verhältnisse werden von ihm behandelt, und man sieht, wie es die Afghanen versucht haben, die alte kafirische Demokratie in ihr Staatswesen einzuordnen.

Ganz besonders hat L. seine Aufmerksamkeit auf die äußerst eigentümlichen Kalendersysteme der Kafir-Stämme gerichtet, und wir erwarten mit Spannung seine ausführliche Behandlung dieses interessanten Themas[1].

Sehr dankenswert ist es, daß die Ortsnamen in reicher Fülle gesammelt worden sind und in phonetisch geschriebener Form neben geographischen Bemerkungen gegeben werden.

Wir danken den Verf.n für die reiche Erweiterung unserer Kenntnisse von einem unbekannten, aber interessanten Ländchen.

Rosintal, J.: Le Réseau forme intermédiaire perse inconnue jusqu'à présent. Paris: P. Geuthner 1937. (57 S., 50 Abb.) gr. 8°. Fr. 32 —. Bespr. von E. Kühnel, Berlin.

Der Verf. sucht darzulegen, wie im Bereich der islamischen Baukunst Irans, von der Übereckung des quadratischen Raumes durch Trompen ausgehend, mit Hilfe einer Zone kleinerer Nebentrompen im oberen Tambur der Übergang vom Achteck zum Sechzehneck in seldschukischen und ilchanischen Kuppelbauten bewirkt wird, wie dann gegen Ende des 14. Jh. in einigen Beispielen beide Trompenreihen auf eine Höhe ausgeglichen werden und im Anschluß daran seit 1400 die Netzbildung erfolgt, die fortan zum charakteristischen Bestand persischer Iwanwölbungen und Kuppeldome gehört. In einem kurzen Schlußkapitel behandelt der Verf. das „gebrochene Pseudo-Pendentif" bei Überwölbungen über einer Pfeilerstellung statt fester Mauern, zieht aber nicht den naheliegenden Schluß, daß gerade dieses architektonische Motiv auf die von ihm angeführten Netzbildungen von Einfluß gewesen ist, vielleicht sogar den Trompenausgleich erst hervorgerufen hat. Bekanntlich ruht auch die Kuppel vor dem Mihrâb der Großen Moschee in Kairuan auf Ecktrompen, die von kleineren Hilfstrompen begleitet sind; Rosintal nimmt aber an, daß sie nach persischem Vorbild und „lange nach dem 13. Jh." errichtet sind.

Die oberflächliche, trotz beigegebener Skizzen z. T. recht unklare Abhandlung hat das aufgegriffene Problem keineswegs gelöst, und auch Wahl und Ausführung der Abbildungen lassen sehr zu wünschen übrig.

Südasien.

Hertel, Johannes: Das Indogermanische Neujahrsopfer im Veda. Leipzig: S. Hirzel 1938. (190 S.) gr. 8° = Berichte über d. Verhandl. der Sächs. Akademie d. Wissensch. zu Leipzig, Philol.-histor. Klasse, 90. Bd. 1938. 1. Heft. RM 7 —. Bespr. von Hermann Weller, Tübingen.

In Liedersammlungen Alt-Indiens, dem

1) Inzwischen ist L.s 'Zeitrechnung im Nuristan und am Pamir' (ABAW, 1938, Phil.-hist. Kl., Nr. 7, Berlin, 1939) erschienen. (Korr. Note).

Rig- und dem späteren Yajur-veda, findet sich eine kleine Anzahl sonderartiger, nach ganz bestimmtem Muster geformter Hymnen, die als Āprī-Lieder, d. h. Hymnen mit dem Zweck, sich einen Gott geneigt zu machen, bezeichnet werden und bis jetzt, nach dem Vorgang der indischen Ritualisten, als Bestandteile des Tieropfers betrachtet worden sind. In seiner eingehenden, das gesamte Material berücksichtigenden Untersuchung hat nun Hertel den Nachweis geliefert, daß solche Lieder ursprünglich für das mit der Wintersonnenwende verbundene Neujahrsopfer bestimmt waren, eine Feier, die „in ihren Hauptzügen noch der von Huth[1] aus italischen und germanischen Quellen erschlossenen indogermanischen entsprach". Nach einem Vorwort über diese Texte im allgemeinen, über die Auffassung Agnis nach der arischen Feuerlehre, über den Irrtum der indischen Ritualisten usw. gibt der Verfasser zunächst eine vollständige Übersetzung der betreffenden rigvedischen Hymnen, woran sich eine ausführliche Erklärung und Begründung mit sehr wichtigen Einzeluntersuchungen schließt. Der dritte Teil behandelt in ähnlicher Weise die Āprī-Lieder des Yajurveda. Zum Schluß sind Stellen-, Wort- und Sachverzeichnisse gegeben.

Auch hier hat Hertel seine aus bisherigen Veröffentlichungen bekannte Methode durchgeführt: Untersuchung des Problems auf Grund der alt-arischen Weltanschauung und mit den Mitteln einer streng-philologischen Kritik. Den Schlüssel liefert ihm die arische Feuerlehre, nach welcher die in den verschiedenen Strophen eines solchen Hymnus angerufenen Gottheiten, Tanūnapāt, Vanaspati usw. nichts anderes sind als Teilpersonen (= Sondereigenschaften) des Sakralfeuers Agni; sie werden herbeigerufen zum Genuß der Opferspeisen und Opfertränke, „die ihnen Agni genießbar macht, indem er sie in Feuer verwandelt und ihnen einstrahlt". Im Āprī-Opfer sollte mit Hilfe Agnis die Verbindung mit den himmlischen Lichtmächten nach der Bruma wiederhergestellt werden, um mit deren Hilfe Herrschaft und Fruchtbarkeit zu sichern. Nach Hertel handelt es sich hier um eine Feier, „die derjenigen entspricht, welche Huth für das alte Italien im Janus-Kult erschlossen hat"[2].

Diese Texte begleiteten also das arische Neujahrsopfer und deuten auf die indogermanische Urzeit zurück. Schon diese Feststellung allein ist von der größten Bedeutung, aber Hertel bietet uns auch in der Erklärung des einzelnen eine erstaunliche Fülle des Neuen und Beachtenswerten: wir erfahren Näheres über das Ritual des Āprī-Opfers, den Plan des Opferplatzes, über Synkretismus und arische Stämme, die ihr Sakralfeuer Indra nannten, über die ursprünglich auf das Kriegergeschlecht der Bharata zurückgehende Fassung der Āprī-Lieder des Rigveda, über die ursprünglichen Wohnsitze der Veda-Leute usw.

Die „Einzelerläuterungen der rigvedischen Āprī-Lieder" enthalten zunächst eine klare Übersicht über die Ergebnisse der Untersuchungen über die Opferfeuer, eine Übersicht, die zugleich das Wesentliche der arischen Feuerlehre vermitteln kann. Dann folgt die lückenlose Beweisführung, die von der umfassenden Gelehrsamkeit und dem philologischen Scharfsinn des Verf. Zeugnis ablegen.

Es ist unmöglich, hier auch nur einen Teil der neuen und teilweise überraschenden Feststellungen zu nennen, die auch hier gemacht werden: nur ein paar Beispiele sollen angeführt werden: *vanas-pati* ist nicht der Opferpfahl, sondern der „Herr des Holzes", das Sakralfeuer, „welches als Geier (*śyená*) verkörpert, dem ersten Menschen und Opferer, Mánus, dessen Opfer das Āprī-Opfer wiederholt, die den Himmelslichtstrahlern genehme Nahrung zu seinem Opfer vom Himmel brachte, um die Unsterblichen damit zu nähren, indem es einen Teil des genossenen Opfermahls in sich, wie der Geier in seinem Kropfe, für die Unsterblichen genießbar macht". Für den Opferruf *svāhā* wird die Bedeutung „durch gute Zustrahlung" (*su-ā-bhā*) nachgewiesen: die in Feuer verwandelten Opfergaben sollen den unsichtbar anwesenden Gottheiten (Himmelslichtstrahlern) zugestrahlt werden, damit diese sie genießen können.

Auch die Einzelerläuterungen zu den Āprī-Liedern des Yajur-veda enthalten höchst wichtige Hinweise, so die Vermutung, die spätere Verwendung der Āprī-Lieder auch beim Tieropfer schreibe sich daher, „daß die Neujahrsopfer bei denjenigen Stämmen, welche ihr Sakralfeuer Indra nannten, mit einem Tieropfer verbunden war". Aus metrischen Ähnlichkeiten zwischen gewissen Versgruppen des Yajur-veda und denen des jungen Awesta zieht Hertel schwerwiegende chronologische und geographische Folgerungen.

Da es Hertel gelungen ist, mit Hilfe seiner eigenen Methode so wichtige Dokumente zum indogermanischen Neujahrsopfer nachzuweisen, so hat sein Buch auch die Bedeutung einer neuen und starken Stütze des Gebäudes seiner arischen Feuerlehre. Gerade von diesem Gesichtspunkt aus möchte ich besonders nachdrücklich auf sein Werk hinweisen, zumal Hertel nicht nur jeden Satz, sondern sozusagen auch jedes Wort begründet. Die arische Feuerlehre muß richtungweisend sein für die auf diesem Gebiete

1) Dr. Otto Huth, Janus, Bonn, Röhrscheid 1932.

2) Die von Huth angenommene und von Hertel gebilligte Gleichung *Janus* = *yāna-* erscheint mir nicht wahrscheinlich: zu *Janus* vgl. *Jana* = Dione; also besteht hier ein Zusammenhang mit einer Wurzel „di" leuchten.

Arbeitenden. Schon ihre logische Geschlossenheit, die in diesen Untersuchungen besonders schön zum Ausdruck kommt, muß überzeugend wirken. Erst so bekommen jene Hymnen ihren Sinn: wenn man z. B. *vanas-pati* mit Opferpfahl übersetzt, kommt kein rechter Sinn zustande. Nicht zu übersehen ist auch die dichterische Schönheit dieser ehrwürdigen Weltanschauung, hinter der Seher der Vorzeit stehen. Kein Wunder, daß sie eigentlich nie ganz untergegangen ist: noch Kālidāsa steht zum Teil in ihrem Bann: wer versteht z. B. Kumāra-sambhava I, 28, wenn er nicht die von Hertel erschlossene Grundbedeutung von pū-, „mit Feuer erfüllen", kennt? Hier wirkt der Feuer- und Lichtbegriff ebenso nach, wie z. B. die im Lateinischen aus dem Landbau und dem Heereswesen entnommenen Begriffe noch in der römischen Kirchensprache vorhanden sind; man darf also nicht ohne weiteres behaupten, die Urbedeutungen seien bald vergessen worden. In moderner Umwandlung steht der Feuermythus immer wieder bei Dichtern auf, man denke z. B. an Theodor Däubler, in dessen hymnischen und weltenüberfliegenden Tönen er mächtig aufklingt. Wer solchen Erwägungen nicht zugänglich ist, den muß das geradezu erdrückende Material, das Hertel im Verlauf von vielen Jahren beigebracht hat, von dem Bestehen und der großen Bedeutung der arischen Feuerlehre überzeugen. Ich weiß wohl, daß auch andere Völker und ganz primitive Stämme einem Feuerglauben huldigten; aber nirgends ist dieser Glaube zu solcher Folgerichtigkeit und Schönheit gelangt, wie in der arischen Welt: hier ist er nicht bloß zum Mythus, sondern geradezu zu einer Lehre geworden. Wer also, ohne diese Dinge zu beachten, die altarischen Texte deuten wollte, würde vielfach im Dunkeln gehen. Die Feuerlehre wirft nicht nur Licht auf diese ehrwürdigen Schriften, sie zeigt auch Goldfäden auf, die Arien mit der indogermanischen Urzeit, ja mit dem Germanentum verbinden; sie läßt auch etwas vom Denken des Urmenschentums ahnen.

Selbstverständlich soll mit diesen Ausführungen nicht gesagt sein, daß nun all das kritiklos und ungeprüft hinzunehmen sei. In manchen Einzelheiten habe auch ich eine andere Auffassung als Hertel. Die herkömmliche Übersetzung z. B., die auch Hertel in einem bestimmten Fall (S. 156f., Anm. 6) zuläßt und begründet, möchte ich selbst häufiger anwenden. Auch in chronologischen Fragen habe ich einige Bedenken. Gerne würde ich hier auch auf das obengenannte metrische Problem eingehen, eine solche Erörterung würde aber zuviel Raum beanspruchen. Nur darauf möchte ich noch hinweisen, daß Hertel hier Beziehungen erkannt hat, die von großer Tragweite sind: es ist nicht unmöglich, daß von der Metrik eine neue Ära der arischen Forschung ausgeht.

---

1. **Śāntinātha,** Sādhu: **The Critical Examination of the Philosophy of Religion.** In two volumes. Amalner: Seth Motilal Manickchand *alias* Pratap Seth, President, Institute of Philosophy, Amalner, 1938. Bd. I (2, XXI, 367, VIII S.); Bd. II (XV, 741, VI S.) 8°.

2. **Śāntinātha,** Sādhu: **Māyāvāda or The Non-Dualistic Philosophy (Vedānta).** Poona: Sādhu Śāntinātha, c/o Oriental Book Agency, 15 Shukravar, Poona 2, 1938. (2, V, 153, 18, 5 S.) 8°.

Bespr. von F. Otto Schrader, Kiel.

1. Dieses in flüssigem Stil, aber mit ermüdender Weitschweifigkeit geschriebene umfangreiche Werk ist nicht eine Kritik der Religionsphilosophie in unserem Sinne (den sein Verf. nicht zu kennen scheint), sondern eine Kritik aller Metaphysik in Religion und Philosophie. Sein Zweck ist zu zeigen, "that no religio-metaphysical theory can possibly be without logical defects", und dies geschieht nach dem Plan, "first to represent the philosophical views and then to refute them"

Von den zwei „Büchern", aus denen das Werk besteht, ist laut Vorwort das erste und bei weitem kleinere (147 Seiten) erst nachträglich hinzugefügt worden als Einführung für den mit indischer Philosophie weniger bekannten Leser. Dieses auf indische Ansichten beschränkte Buch behandelt "The Fundamentals of Religion", sechs an der Zahl, wie sie in den verschiedenen Systemen zum Ausdruck kommen, nämlich "Reverence for the Scriptures" (Chapter I), "Faith in Supernatural Power" (Ch. II), "The Law of Karma" (Ch. III) und (4—6) "The Self, Sādhanā and Liberation" (Ch. IV). Es folgt dann als Book II in zehn Kapiteln mit vielen zum Teil planmäßig in "A. Exposition" und "B. Criticism" gegliederten Abschnitten die "Critical Examination", nämlich (I) des Geltungsanspruches der heiligen Schriften; (II—III) der Theorie von Gott als der bewirkenden Ursache und a) den Atomen, b) Prakṛti als der causa materialis der Welt; (IV—V) von Gott als beide Ursachen zugleich, a) in wirklichem; b) in illusorischem Sinne; (VI) des Karma-Gesetzes; (VII) der Vorstellungen vom Selbst; (VIII) der Vorstellungen und Methoden der Sādhanā (mit Appendix über die Avatāra-Lehre); (IX) der neun Erlösungsbegriffe; und endlich (X) der Lehre der Rāmakrishna von der "harmony of all views" (samanvaya-vāda).

In dieser großen Abrechnung ist von den indischen Ansichten kaum eine einzige unberücksichtigt geblieben, abgesehen etwa vom Buddhismus, den Verf. nur nach den brahmanischen Polemiken bespricht. Die nicht-indischen Religionen (Parsismus, Judentum, Christentum, Mohammedanismus) sind, so gut es geht, eingereiht worden, z. B. die christliche Auffassung der Seele als von Gott erschaffen zwischen der vischnuitischen von ewigen "atomic spirits dependent on God" und der Lehre des Bhāskara von der nur während ihrer Wanderung von Gott „verschiedenen und nicht-verschiedenen" Seele. Die abendländische Philosophie erscheint anhangsweise: nach Kap. II (Appendix) in ausführlichem Referat von Kants Kritik der Gottesbeweise; nach Kap. IV im Appendix "Occidental Theories about the Absolute" (Ablehnung Spinozas, Hegels, Greens, Bradleys) und im Appendix zum Abschnitt "Cosmic Ignorance Examined" von Kap. V (Spinoza, Spencer). Hier begnügt sich Verf. meistens, abendländische Kritiker der betreffenden Philosophen zu Worte kommen zu lassen oder (betreffs Berkeley, Fichte, Schelling) auf solche nur hinzuweisen.

Die Waffen, mit denen Verf. kämpft, sind die aus dem bellum omnium contra omnes der indischen Philosophen sattsam bekannten. Aber er handhabt sie mit bemerkenswerter Selbständigkeit. Sein Buch ist keine bloße Kompilation. Es ist das Ende eines heißen Ringens unter dem Motto "Faith is a poor thing if it fears to encounter truth" (S. 12), einer "spiritual journey" von dreißig Jahren, die in

der "General Introduction" uns ausführlich geschildert wird. Das Ergebnis ist anscheinend ein rein negatives, aber Verf. wehrt sich dagegen, für einen Agnostiker, Skeptiker, Atheisten oder Nihilisten gehalten zu werden: "he does not subscribe to the positive assertions associated with these views which also are no less subject to criticism than the doctrines on the refutation of which they are founded" (S. 21). "What then should be our attitude? The only rational and justifiable attitude appears to be this that the mystery about the ultimate problems of our knowledge and life must remain a mystery and be recognized as the mystery" (S. 1110).

2. Dieses Buch, auf das im Vorwort von 1 als im Druck befindlich hingewiesen wird, scheint ursprünglich als ein Teil des größeren Werkes geplant gewesen zu sein. Es ist eine kritikfreie sehr klare Darstellung des Advaita-Vedānta in seiner meist vertretenen Form und bildet die einheitliche "exposition" dieses Systems, auf deren Lektüre man die seiner (auch als Sonderdruck unter dem Titel "The Critical Examination of the Non-dualistic Philosophy" erschienenen) Widerlegung in dem Hauptwerke (S. 450ff.) folgen lassen soll, um dann "having known what can be said for and against the said doctrine to freely rethink about the momentous problems". Wir haben es hier also nicht etwa mit dem *siddhānta* des Verf. zu tun — denn seine Kritik zerpflückt vollständig auch das Advaita — sondern eben nur mit einer vollkommen objektiven Darstellung dieser "most important branch of Indian Philosophy" (Preface, S. 1). Es ist eine selbständige Darstellung, die aber bei ihrer Kürze unvermeidlicherweise kaum etwas Neues bringt. Im Vorwort berichtet Verf. über den Verlauf seines Vedānta-Studiums unter acht Sādhus und Swāmīs und einem Kenner des Neo-Nyāya und Neo-Vedānta, und wie er dann die ganze veröffentlichte Advaita-Literatur und darauf in den Bibliotheken von elf Städten Nord- und Südindiens über sechshundert vedāntische Manuskripte studiert habe. Auszüge aus sechzig dieser Manuskripte bringt Appendix D (achtzehn Seiten) des Buches, eine wertvolle Beigabe.

Ostasien.

Brankston, A. D.: Early Ming Wares of Ching-techen. Peking: Henri Vetch 1938. (XVI, 103 S., 45 Taf.) gr. 8°. 25 s. Bespr. v. Max Loehr, München.

Nirgends vielleicht ist die Vorliebe für chinesisches Porzellan beständiger geblieben als in England, wo auch seine wissenschaftliche Betrachtung seit Bushell — ohne Pause, möchte man sagen — ihren Fortgang genommen hat. Es ist natürlich, daß sich die Themen dabei immer mehr spezialisieren. Das vorliegende Buch ist der „klassischen" Periode des frühen Ming-Porzellans gewidmet, genauer gesagt, den mit Scharffeuerblau oder Schmelzfarben dekorierten Erzeugnissen des 15. Jh. aus der kaiserlichen Manufaktur von Ching-tê-chên, die 1369 gegründet worden ist. Der Verf., Assistant Keeper im Department of Oriental Antiquities am Britischen Museum, hatte während einer Studienreise in China im Jahre 1937 Gelegenheit, Ching-tê-chên zu besuchen. Es scheint, daß sich damit überhaupt zum ersten Male ein archäologisch bewanderter europäischer Keramikfachmann in dieser alten Porzellanmetropole aufhielt, weshalb seinen dort gemachten Beobachtungen ganz besondere Bedeutung zukommt. Da Brankston zudem das Material englischer und einiger chinesischen Sammlungen gründlich kennt, besitzt er wie kaum ein anderer die Voraussetzungen, dem oft behandelten Thema „Ming-Porzellan" abermals etwas hinzuzufügen.

Im ersten Teil des Buches werden die wichtigeren Typen der Perioden Yung-lo, Hsüan-tê, Ch'êng-hua und Hung-chih in zeitlicher Folge in je einem Kapitel behandelt, die dem Zeitraum zwischen 1403 und 1505 entsprechen. Die im Hinblick auf die technische und stoffliche Beschaffenheit besonders eingehenden Beschreibungen halten sich an ausgewählte Stücke, deren Echtheit zum mindesten nicht bestritten ist, und diesen nach Formgruppen geordneten Beschreibungen sind jeweils chinesische Texte gegenübergestellt, die z. T. bisher nicht herangezogenen Quellen entnommen sind. Wieweit sich Verf. in seinen Gegenstand vertieft hat, mag man daran erkennen, daß es ihm gelingt, z. B. einiges über die Individualität der Markenschreiber auszumachen. So glaubt er für die Periode Hsüan-tê drei oder vier Kalligraphen unterscheiden zu können (S. 22), während er die Bodenmarken der kaiserlichen Ch'êng-hua-Ware der Hand eines einzelnen Mannes zuschreibt (S. 38); einen Schreiber der Hung-chih-Marken entdeckt er wieder unter den Chêng-tê-Aufschriften (S. 49). Den frühen Beispielen und ihren Marken sind in Text und Bild dankenswerterweise auch gute spätere Nachahmungen beigegeben. Die Qualität der Abbildungen schwankt ein wenig; offensichtlich lagen den Tafeln nicht immer gleich gute Photographien zugrunde wie etwa bei dem schönen Teller der Sammlung Clark (T. 19), neben dem manche andere Reproduktionen

schemenhaft flach und stofflich indifferent wirken.

Höchstes Interesse verlangen die Angaben über die Scherbenfunde an den Stätten der alten Öfen in der Nähe von Ching-tê-chên, die im Zusammenhang mit einem kurzen lokalgeschichtlichen Abriß im 1. Kap. des 2. Teils folgen (S. 55—60). Die ältesten der sehr wahrscheinlich der T'ang-Zeit zuzuweisenden, aus natürlichem grauen Ton hergestellten Waren weisen blaß olivgrüne dünne Glasuren auf, die dem Yüeh yao eng verwandt sind; woraus der Schluß zu ziehen sei, daß die ersten Öfen dieses Gebiets mit der Nachahmung der Yüeh-Ware begannen oder vielleicht sogar von den Yüeh-Keramikern aus Chekiang errichtet wurden. Mit Aufträgen für den Hof wurde der Platz — nach dem Jao-chou fu chih — offenbar erstmalig in der Periode Ching-tê (1004—1007) bedacht, von der sich der heutige Name bekanntlich herleitet. Über die Verhältnisse der Sung-Zeit konnte sich der Verf. in Hu-t'ien orientieren, das neben Hsiang-hu und Nan-shan zu den bedeutendsten der ehemaligen Töpferorte der Umgebung gehört. Hier, in den Scherbenhalden, die sich über eine halbe Meile etwa von Ost nach West erstrecken, zeigte sich folgendes Bild: blaudekoriertes Porzellan tritt nur am westlichen Ende auf, untermischt mit glattem weißen Porzellan und verstreuten Stücken der Gattung ying-ch'ing. Nach Osten zu wird Blauweiß seltener, während feines ying-ch'ing zunimmt; am östlichen Beginn der mounds findet sich ausschließlich feinstes ying-ch'ing yao mit eingraviertem Dekor. Das einzige mit nien-hao-Marke versehene Stück, das Brankston in Hu-t'ien fand, stammt aus der Periode Hsüan-tê (1426—1435).

Hinsichtlich des Beginns der Unterglasurblau-Ware ergibt sich aus den Befunden kein fester Ansatz. Brankston hält es für wahrscheinlich, daß Kobalt hier nicht vor der Yüan-Zeit verwendet wurde. Ich darf bei diesem Anlaß vielleicht darauf hinweisen, daß sich unter der Chü-lu-hsien-Keramik, die Herr Wannieck dem Museum für Völkerkunde in München geschenkt hat, auch bescheidene Beispiele von Kobaltblaubemalung befinden, die der Zeit vor der Überflutung von Chü-lu im Jahre 1108 angehören. Sie würden eher für ein früheres Datum als „Yüan" auch in Ching-tê sprechen. Daß Unterglasurblau schon unter den Sung aufgekommen ist, wie Hobson annimmt (z. B. Handbook of the Pottery and Porcelain of the Far East, British Museum, 1937, S. 39, 52—53), stellt übrigens auch Brankston nicht in Abrede. Bemerkenswerte Funde von Hu-t'ien sind schließlich zwei Arten von Brennkapseln (seggars): 1. porzellanene für die hängend gebrannten ying-ch'ing-Schüsseln mit unglasiertem Rand; 2. tönerne für die stehend gebrannten Ming-Porzellane (Textfig. 17, 18). Beide Arten sind so konstruiert, daß sich eine erstaunliche Ausnützung des Raumes ergibt.

Im 2. Kap. des 2. Teils, "Ceramic Alchemy", folgt eine spannend geschriebene kleine Naturgeschichte des Porzellans und eine Schilderung aller Arbeitsvorgänge von der Aufbereitung der Masse bis zum Fertigfabrikat. Die auf T. 34—42 wiedergegebenen Aufnahmen aus dem heutigen Manufakturbetrieb sind den älteren, als Textabb. erscheinenden chinesischen Illustrationen wunderlich verwandt, was den Eindruck bestärkt, daß hier seit der Ming-Zeit im wesentlichen alles beim Alten geblieben ist. Von den Appendices sind "A selected number of shapes and sizes" in periodischer Ordnung und "Ceramic map of China" mit Stichwortcharakterisierung der keramischen Hauptgattungen der einzelnen Provinzen hervorzuheben. — Das mit großer Kenntnis, Fleiß und Liebe geschriebene Buch gewinnt noch durch die Ausstattung, zu deren Vorzügen es gehört, daß dem laufenden Text die chinesischen Zeichen in schöner kleiner Kursivtype beigesetzt sind, obgleich sie in einem besonderen Glossar noch einmal erscheinen, und daß das Buch so schön gebunden ist, daß es unredlich schiene, es nicht auch noch auszusprechen.

Rosinski, Herbert: **Das japanische Kaiserreich.** Enthalten im „Handbuch der geographischen Wissenschaft" Lfg. 147, 152, 160, 164, 165, Hefte 14, 15, 16, 17/18 (S. 435—592). 4°. Je Lfg RM 2.40. Wildpark-Potsdam: Ak. Verlagsges. „Athenaion". Bespr. von A. Herrmann, Berlin.

Rosinskis Arbeit über das japanische Kaiserreich ist ein in sich abgeschlossenes Kapitel des unter Mitwirkung zahlreicher Geographen herausgegebenen Handbuches der geographischen Wissenschaft. Der Verf. ist mit dem Thema durch wirtschaftsgeographische Arbeiten vertraut (Studien zum Problem der Autarkie in Japan, Diss. Berlin 1930; Unsere Kenntnis von der japan. Volkswirtschaft, Yamato 1932, I; Die wirtschaftl. Beziehungen zwischen Japan und der Sowjet-Union, Osteuropa, X 1934/5) und gibt auf Grund einer reichen Literatur (der japanischen freilich nur in einer europäischen Sprache) von dem „ostasiatischen Inselbogenreich" ein äußerst vielseitiges Bild. Hierbei knüpft er wiederholt an den besten Kenner Karl Haushofer an, geht aber namentlich auf dem Gebiete eigener Spezialforschung

über seinen Vorgänger hinaus. Nach einer Einführung in die historische Entwicklung Japans und die Geschichte der Entdeckung von seiten der Chinesen und der Europäer gibt der Verf. einen Überblick über die physisch-geographischen Grundlagen, die Pflanzen- und Tierwelt und die Bevölkerung, wobei er mit vorsichtiger Kritik auch die Frage der Herkunft der Japaner erörtert (1. Negritoschicht, 2. die aus Südchina bis Schantung stammende Wa-Gruppe, 3. den Mandschu nahestehende Gruppe, 4. Ainu als spätere Einwanderer, 5. Völkersplitter).

Darauf folgt eine eingehende Darstellung des Stammlandes und der übrigen Reichsteile. Im Anschluß an die „Physiographischen Grundlagen" gibt der Verf. eine regionale Gliederung Altjapans in acht Landschaften, um diese im einzelnen zu besprechen; in dieser Unterteilung knüpft er an die Darstellung von Glenn T. Trewartha an, weicht aber, wie er auf S. 458 begründet, wiederholt von ihm ab. Hier hätte es sich empfohlen, an Stelle der entsprechenden Karte Trewarthas, die Rosinski schon S. 454 abdruckt, eine eigene Karte zu liefern, welche die im Text gebrachte landschaftliche Gliederung veranschaulicht. Vor allem würde es dem Aufbau der Darstellung besser entsprechen, wenn der Verfasser erst später folgende Abschnitte wie „Die Gestaltung des heutigen japanischen Lebensraumes unter dem Einfluß der abendländischen Kultur" sowie diejenigen über Kultur, Siedlung, Verkehr, Lebensweise und Wirtschaft vorangestellt hätte, da sich erst auf Grund dieser Erscheinungen ein klareres Bild von der Gestaltung der einzelnen Landschaften, namentlich unter dem Eingriff des Menschen, ergibt. Die eigentliche Landschaftskunde, die auch ein Historiker z. B. für die Inlandsee, die Gebiete von Kyoto, Nara usw. erwartet, kommt dabei zu kurz. Dazu leidet die Darstellung unter der Überfülle von Partizipialkonstruktionen und Zwischensätzen. Diese äußeren Mängel werden aber zum großen Teil wettgemacht durch das beigegebene ausgezeichnete Anschauungsmaterial. Die Abbildungen, darunter prächtige Kolorite, stellen in sorgfältiger Auswahl die Haupterscheinungen in Japans Natur und Kultur dar. Diagramme und zahlreiche Kärtchen sind besonders den verschiedenen Wirtschaftszweigen Japans bis zu den Fanggebieten an den Küsten Kamtschatkas gewidmet.

Afrikanistik.

Duvillé, D.: L'Aethiopia Orientale ou Atlantie. Initiatrice des Peuples Anciens, suivie de: „Naissance et propagation de l'Alphabet". Paris: Société Française d'Éditions Littéraires et Techniques 1936. (232 S.) Kl. 8°. Angez. von A. Scharff, München.

Das Buch ist, wie aus der Einleitung hervorgeht, unter dem Eindruck der Eroberung Abessiniens durch die Italiener geschrieben und will zeigen, daß wohl sämtliche alten Hochkulturen letzten Endes auf eine uralte Hochkultur im östlichen Äthiopien (also Abessinien) und von da aus auf Atlantis zurückgehen.

Um den Geist des Buches und sein „wissenschaftliches" Niveau festzustellen, werden dem ägyptologischen Leser folgende drei Stichproben genügen: S. 60/1 liest man, daß am Anfang der ägyptischen Kultur ein Einwanderervolk, genannt Horusverehrer, erschienen sei, von sumerischem Typ, gekleidet in Wollkleider und zweifellos von Punt gekommen, im Besitze von Metallwaffen (!). — Auf S. 71 kommt der ägyptische Name Ramses-nacht vor, den der Verf. „RAMsesnekt" drucken läßt, denn nach Anm. 3 ist die Silbe RAM offenbar identisch mit der zweiten Silbe des hebräischen Namens des Vaters von Moses „AmRAM" (Ex. 6, 20). (!) — Nach dieser und ähnlichen Sprachproben nimmt es nicht wunder, auf S. 22 zu lesen, daß die Silbe Men, Min, Man, die „Mann" bezeichnet, sich gerade in den Namen großer Mannenführer findet wie Menes, Minos, Manu, Menelik, was nach des Verf.s Ansicht alles mehr oder minder dasselbe ist. (!!) Der Ägyptologe weiß damit genug.

Ref. ist als bescheidener Fachmann für Ägyptologie zu wenig Polyhistor, um die andern Kapitel, welche die Kulturen und Schriften von Babylonien, Persien, Phönizien, Kreta, Griechenland, Spanien, Indien, China, Japan bis nach Amerika hin offenbar in ähnlicher Atlantis-Besessenheit behandeln, kritisch zu beleuchten, aber ihm schwant auch da nichts Gutes. Er muß mit dem Wunsche schließen, daß die auf ihr wissenschaftliches Niveau stolze OLZ künftig von solchen Fantasiegebilden verschont bleiben möge.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Annals of Archæology and Anthropology 26 1939 1—2 3—9 I. E. S. Edwards, The Prudhoe Lions, with plates I—II (Der eine Löwe ist von Amenophis III. gearbeitet, der andere von Tut-anch-Amon vollendet und von Ai nach Soleb gebracht worden). — 10 A. M. Blackman, A Further Note on the Sacred Heart at Athribis (Nachtrag zu 25 [1938] 132, Beziehung zu Osiris). — 11—37 Sir Leonard Woolley, The Iron-Age Graves of Carchemish, with plates III—XXV (Gräber mit Aschenurnen, bemalte Keramik, Reiterfiguren aus Ton, Bronzefigur eines Gottes). — 38—50 J. Garstang, Exploration in Cilicia. The Neilson Expedition: Fourth Interim Report, parts I and II (concluded). Excavations at Mersin: 1938—39, with plates XXVI—XXVII and XL (Schichten von "chalcolithic" bis islamisch-christlich). — 51—72 Miles Burkitt, Explorations in Cilicia. Neilson Expedition: 1938—39, The Earlier Cultures at Mersin, with plates XXVIII—XXXIX, XLI and XLII ("Proto-chalcolithic" mit bemalter Keramik, Feuerstein, Obsidian und Knochen. "Upper and lower neolithic"). — 73 Book Reviews.

U. a.: G. A. Wainwright, The Sky-Religion in Egypt: its Antiquity and Effects (A. M. Blackman). G. R.

The Annual of the American Schools of Oriental Research 17 1936/37:

W. F. Albright, The Excavation of Tell Beit Mirsim Vol. II, The Bronze Age. (Ausführliche und gründliche Bearbeitung aller Architektur-Denkmäler und Kleinfunde aus den Schichten der frühen, mittleren und späten Bronzezeit mit Ausnahme der Keramik, die schon in früheren Bänden der AASOR behandelt wurde. Vieles wird auf Grund stetig fortschreitender Erkenntnis chronologisch und geschichtlich neu verwertet). A. M.

Berytus 4 1937:

1 1—40 H. Stocks, Studien zu Lukians „De Syria Dea" (1. Der Tempel und seine Baulegende. 2. Das Semeion und seine Synnaoi. 3. Das Wasserfest. 4. Das Fest des Scheiterhaufens. Mit 4 Taf. Ausgehend vom Befund der Ruinenstätte von Menbidsch gibt Verf. unter Beiziehung der archäologischen Denkmäler und literarischen Nachrichten über die Kulte besonders von Anatolien, sowie Dura-Europos und Harrān sorgfältige Untersuchungen zu wichtigen Punkten der Schrift Lukians — Stocks Arbeit und Clemens Schrift AO 37, 3/4 können noch nicht aufeinander Bezug nehmen). — 41—68 (mit 12 Taf.) A. Alföldi, Die Hauptereignisse der Jahre 253—261 n. Chr. im Orient im Spiegel der Münzprägung (die Bearbeitung des nord-syrischen Münzfunds H. Ingholt unter Heranziehung des Voetterschen Quellenmaterials im Wiener Münzkabinett gibt dem Verf. die Möglichkeit, die Emissionen von Valerianus und Gallienus schärfer zu unterscheiden und als zweite orientalische Prägestätte neben Antiochia mit ziemlicher Sicherheit Samosata festzustellen. Die genaue Prüfung der Prägungen setzt ihn in Stand, die in den historischen Quellen stark verwirrte Abfolge der Ereignisse genauer festzustellen: 253 erste Zerstörung von Antiochia durch Sapor; erste Münzprägung der Kaiser dort auf Neujahr 254; schon 255 Prägungen in Samosata; eine neue Münzserie von Antiochia 257 feiert den Rückzug der Parther aus Kappadokien; 258/9 erfolgt zweite Einnahme von A.; die Gefangennahme von Valerian erfolgt Herbst 260; A. wird zum drittenmal von den Parthern besetzt; Macrianus prägt in Samosata zunächst für Gallienus, dann für sich und Quietus weiter).

2 69—110 Tewfik Canaan, The decipherment of arabic talismans (der um die arabische Volkskunde längst hochverdiente Verf. gibt hier auf Grund seiner reichen Sammlung unter Verwertung der orientalistischen Vorarbeiten und zahlreicher arabischen Schriften den ersten Teil einer eingehenden Anweisung zur Entzifferung: er behandelt I Inscriptions made of continuous intelligible sentences — a) Texte aus hl. Schriften, b) Gebete; II Single words — a) Gottesnamen, b) Engelnamen, c) Dämonennamen, d) Prophetennamen, e) mystische Wörter; III Letters and Numbers. Die leider ziemlich häufigen Druckfehler, sowie seltsame Umschreibungen arabischer Ausdrücke, wie *lā 'ilahun illallāh* S. 70, *et-Talmasānī* l. et-Tilimsānī S. 72 u. ö., *al-Mu'auwadatēn* S. 75 sind nur — wenn auch bedauerliche — Schönheitsfehler der wertvollen reichhaltigen Arbeit). — 111—5 Fr. Paulsen, A philosopher head in the Museum of the American University, Beirut (mit 5 Taf.: durch Vergleich datiert in die Zeit von Caracalla). — 116—20 P. J. Riis, Note on the early christian basilica in Hama (mit 1 Taf.: die Basilika, die nach der arabischen Eroberung in eine Moschee verwandelt wurde, ist nach einer Inschrift 595 erbaut, wozu die Form der spärlichen sonstigen Reste paßt). — 121—9 P. Fossing, Drinking bowls of glass and metal from the Achaemenian time (mit 1 Taf.: Verf. geht aus von einer Trinkschale aus Glas, die aus dem Schutt unter dem jüngsten Artemis-Tempel in Ephesus gefunden wurde, der kurz nach 356 gebaut wurde; außer einer in dem Babylon der Perserzeit gefundenen Schale finden sich ähnliche Arbeiten nicht in Glas, sondern nur in Metall, und zwar vom Ural bis nach Ägypten und vom Oxus bis Bulgarien, am häufigsten in Syrien: dort dürfte das Herkunftsland der Form sein, während die Ausführung in Glas am ehesten auf Mesopotamien hinweist). — 130—43 M. Meurdrac, Une sépulture chrétienne à Sidon (mit 7 Taf.: nach den Lampen, die eingehend beschrieben werden, aus der 1. Hälfte des 4. Jh.).

5 1938:

1 1—26 E. von Porada, Die Siegel aus der Sammlung des Franziskanerklosters Flagellatio in Jerusalem (mit 4 Taf.: 29 Roll- und 37 Stempelsiegel von der frühdynastischen bis zur spätsasanidischen Zeit). — 27—46 E. von Mercklin, Untersuchungen zu den antiken Bleisarkophagen. IV Zur Gruppe von Tyrus (Forts.). V Tyrische Sondergruppe mit Astragal von ungewöhnlicher Form (mit 9 Taf.). — 47—92 A. Alföldi, Die römische Münzprägung und die historischen Ereignisse im Osten zwischen 260 und 270 n. Chr. (mit 20 Taf.: sorgfältigste Prüfung und Vorführung der Prägungen von Antiochien, einer unbekannten Münzstätte in Kleinasien — vielleicht Ephesus? — und von Cyzicus. Nachprüfung der geschichtlichen Überlieferung an der Hand des Münzmaterials, das Klärung unsicherer Fragen erlaubt: besonders wichtig für die Geschichte des palmyrenischen Staates). R. H.

Biblische Zeitschrift 24 1939:

3 233—35 A. Schulz, Bemerkungen zu Gen 2. 3 (Sprachliches zu 2, 9. 15. 19; 3, 3; 3, 14). — 236—41 B. Renz, Die kluge Schlange (Gen 3, 1; Mt 10, 6). — 242—8 S. Grill, Die Himmelfahrt des Elias (2 Kö 2 der Tod des Elias „dichterisch-hyperbolisch" beschrieben). — 249—51 H. Kaupel, „Der Herr der Geister" (im äth. Henoch, geht auf Nu 16, 22; 27, 16 zurück). — 252—66 L. Gaugusch, Untersuchungen zum Römerbrief. Der Epilog (Forts.). — 267—342 Bibliographische Notizen (besonders zum AT).

4 343—56 A. Schulz, Nachlese zu Gen 3, 15 (übersetzt: Er wird dir treten nach dem Kopfe, und du wirst ihm schnappen nach der Ferse). — 357—9 J. Hablitzel, Bedas Expositio in Proverbia Salomonis und seine Quellen. — 360—4 J. Böhmer, Was bedeutet der goldene Leuchter Sach 4, 2? (im Bilde unwesentlich, jedenfalls nicht auf Jahwe zu deuten). — 365—82 F. Wutz, Exegese als textkritisches Hilfsmittel (Doppelübersetzungen in der Septuaginta als Ausgangspunkt für Textverbesserungen). — 383—437 Bibliographische Notizen (zum NT). 2

F. Nötscher.

Buch und Schrift. Jahrbuch der Gesellschaft der Freunde des Deutschen Buchmuseums. Hg. vom Deutschen Buchmuseum in Leipzig. Leipzig: Otto Harrassowitz. Neue Folge. Bd. 1. 1938:

Zum Schrift- und Buchwesen des Orients. Nebst vermischten Beiträgen aus dem Gesamtgebiete der Schrift- und Buchgeschichte. 1—19 R. Kelling, Geschichte eines chinesischen Inschriftensteines (mit 4 Taf.: Beschreibung einer chinesischen Steintrommel, die für die Bugra beschafft wurde: Kopie einer der berühmten 10 Steintrommeln, die Anfang des 14. Jh. nach Peking gebracht wurden; Original wohl aus der Zeit um 800 v. Chr., Kopie vielleicht aus der

Zeit zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr.; Geschichte der Originale; Vergleichung der Inschrift von Peking und der von Leipzig. Die Steintrommeln werden „als Ausgangspunkt des Abklatschverfahrens betrachtet"). — 20—72 Johs. Schubert, Firdausī und seine Zeit. Eine Zusammenstellung von Firdausī-Literatur im Anschluß an die Ausstellung „Firdausī und seine Zeit" in der Universitätsbibliothek zu Leipzig (mit 6 Taf.: Katalog der Ausstellung. „Außerdem ist — ... wo es sich um ... Firdausīs Werke handelt — in den Anmerkungen auch andere hierhergehörige Literatur ... aufgeführt." Daher kann dank der Übersicht über die Gliederung und dem Namenregister das Verzeichnis bibliographische Dienste tun). — 73—82 H. J. Kißling, Über muslimische Schreibkunst (mit 1 Taf.). — 83—95 H. H. Bockwitz, Zu Karabaceks Forschungen über das Papier im islamischen Kulturkreis (wünscht auf Grund kritischer Äußerungen über K.s Theorien grundsätzliche Nachprüfung seiner papiergeschichtlichen Arbeiten). R. H.

Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient 37 1937:

2 263—332 Cl. Madrolle, Le Tonkin ancien. Lei-lou 羸 (音 蕾) 婁 et les districts chinois de l'époque des Han. La population. Yue-chang. (An Hand der chinesischen Quellen untersucht Verf. die historische Geographie, die ethnische Zusammensetzung der Träger der Geschichte und die Volkwerdung, die Geschichte der Hauptstädte, die ihrer Namensbildung und die Nachrichten über die chinesischen Distrikte. Aus der Kulturgeschichte wird die Frühzeit des Buddhismus abgehandelt, eine biographische Studie ist dem chinesischen Gouverneur der Han-Zeit, Shi hsieh 士 燮 gewidmet). — 333—46 H. Marchal, Kuṭiçvara. (Archäologische Untersuchung der drei Heiligtümer, die unter dem Namen Kuṭiśvara zusammengefaßt sind und die etwas nördlich der nördlichen Umfriedigung von Bantay Kdei innerhalb des Parkes von Angkor liegen. Das mittelste Heiligtum, in welchem vielleicht ursprünglich diejenige Inschrift angebracht war, welche 1922 in Bantay Kdei gefunden wurde [BEFEO XXV, 354], stammt aus dem Anfange des 9. Jh. und scheint zur Rolûoḥ-Kunst zu gehören, die beiden Seitengebäude dagegen dürften im 10. Jh. entstanden sein. Wahrscheinlich ist das Heiligtum denen an die Seite zu stellen, die sich um Pre Rup gruppieren). — 347—60 H. Marchal, Notes sur les Terrasses des Éléphants, du Roi Lépreux et le palais royal d'Aṅkor Thoṃ. (Untersuchung über die Baugeschichte der erhaltenen Reste der eigentlichen Königsstadt von Angkor Thom.) — 361—78 H. Marchal, Notes sur le dégagement du Pràsàt Kôk Pô. (Archäologische und baugeschichtliche Untersuchung einer Gruppe von vier Bauwerken, die unter dem Namen Kok Po zusammengefaßt sind. Die Heiligtümer gehören zwei verschiedenen Baugruppen an. Das älteste, welches nach Westen geöffnet ist, muß Teil einer alten Stadt aus dem 7. Jh. sein, zu der auch Prasat Khnat, Phum Prasat und Phnom Ruṅ gehörten. Diese Stadt war wohl einer anderen zeitgenössisch, welcher Prasat Olok, Prei Prasat, Svay Prahm, He Phka zuzurechnen sind. Von den restlichen drei Bauwerken, welche nach Norden geöffnet sind, ist eines (B) wahrscheinlich unter Jayavarman III. erbaut worden, ihm steht in Roluos Trapaṅ Phoṅ gegenüber. Etwas jünger sind die beiden anderen Heiligtümer, die der Kunst von Roluos angehören. Unter Rājendravarman II., vielleicht auch Anfang des 11. Jh.s entstanden ist der Vorbau zum Heiligtume B.) — 379—413 G. Coedès und P. Dupont, Les inscriptions du Pràsàt Kôk Pô. (Hier werden im Anschlusse an den voraufgehenden Aufsatz die vier Inschriften in Khmer und Sanskrit herausgegeben und bearbeitet, welche im Prasat Kok Po gefunden wurden. Sie stammen von zwei nicht miteinander verwandten Stifterfamilien und erstrecken sich vom Ende des 9. Jh.s bis zum Jahre 1096. Nach den Angaben der Inschriften werden die archäologischen Ergebnisse im voraufgehenden Aufsatze Marchals teilweise genauer abgegrenzt.) — 415—77 R. Lingat, Vinaya et droit laïque. Etudes sur des conflits de la loi religieuse et de la loi laïque dans l'Indochine hinayaniste. (Verf. stellt zunächst heraus, wie verschieden das Recht am Besitze weltlicher Güter war für einen Nichtbuddhisten, der im alten Indien aus dem Hausleben auswanderte, und einen Inder, welcher buddhistischer Mönch wurde. Während im ersten Falle die Auswanderung aus dem Hausleben den zivilen Tod bedeutete insofern, als der Auswandernde alle Besitzrechte an die Rechtsnachfolger abtrat, trat dieser zivile Tod für den Inder nicht ein, der buddhistischer Mönch wurde. Besitz- und Nießungsrecht am Vermögen, das etwa einem Treuhänder (upaṭṭhāka) zur Verwaltung übertragen wurde, blieb in diesem Falle dem Auswandernden erhalten. Begründet ist dies darin, daß der buddhistische Mönch jederzeit wieder aus dem Kloster austreten und in das Leben des Laien zurückkehren konnte. Dann hatte er wieder alle Verfügungsgewalt über seinen Besitz. Auch die ehelichen Rechte an seine Frau gewann dieser wieder Laie gewordene buddhistische Mönch in vollem Umfange zurück, diese war für die Zeit, da der Ausgewanderte buddhistischer Mönch war, — wenn man so sagen darf — Interimswitwe. Davon ausgehend untersucht nun Verf., wie sich diese Rechtslage im buddhistischen Birma, Siam und Kambodscha unter dem Einflusse des jeweils geltenden Landrechtes oder des anerkannten Rechtsbrauches, der geltenden Rechtsauffassung, den verschiedenen Ländern nach verschoben hat. Im einzelnen untersucht Verf. dabei, wie sich die Rechtslage für die Ehefrau und die Ehe des Mönch gewordenen Buddhisten, sein Recht am Besitze, das Erbrecht gestaltet, um im Schlußkapitel über das Testament des Mönches zu handeln. Im Anhange ist das siamesische Edikt über die Ordination von Würdenträgern der Krone aus dem Jahre 1160 der Cullasakarāja-Ära übersetzt.) — 479—86 P. Lévy, Notes de paléo-éthnologie indochinoise. (Verf. legt dar, daß in der Ritzzeichnung auf einer steinernen Hacke, welche von Frau M. Colani, BEFEO 29, 278 bekanntgemacht wurde, ein mindestens zweitausend Jahre alter Pflug dargestellt ist.) — 487—96 Notes et Mélanges. R. Mercier, Outillage artisanal annamite: La souffleuse du bijoutier et du forgeron. La presse à coins de l'écailliste et du fabricant d'huile. (Verf. behandelt das Kolbengebläse und die Presse, bei der die Wirkung durch eingeschlagene Keile erzielt wird.) — 497—552 Bibliographie (Buchbesprechungen aus folgenden Gebieten: Indochina, Indien und Buddhismus, Indonesien, China mit Supplement Indien. Von allgemeinerem Interesse dürfte Frau Colanis Besprechung des Cartonschen Buches: Contes Malais, Le roman de Pelandok, Hongkong 1933, sein.) — 553—693 Chronique de l'année 1937. a) Indochine Française. École Française d'Extrême Orient. (1. 553—6 Personalnachrichten. 2. 556—99 Zugang an Büchern und Zeitschriften zur Bibliothek. 3. 599—601 Zugang an Plänen und Karten. 4. 601—2 Überblick über den Besitz an Photos. 5. 602—6: Museumsberichte [Musée Louis Finot, Hanoi (Besucherzahl,

Zugang, Neuaufstellung, Vorträge); Musée Henri Parmentier, Tourane (Besucherzahl, Zugang, Katalog des Museums wurde ausgearbeitet); Musée Khaidinh, Hue (Besucherzahl, Zugänge); Musée Archéologique de Thanh-hoa (Bau wurde 1937 vollendet); Musée Blanchard de la Brosse, Saigon (Besucherzahl, Zugänge); Musée Albert Sarraut, Phnom Peñ (Besucherzahl, Bauten, Zugänge).] b) 607—13 Tonkin (1. Nachrichten über Bronzetrommeln. 2. Bezacier untersuchte die Reste der holländischen Faktorei, welche im 17. Jh. am Roten Flusse gegründet wurde. 3. Bericht über Arbeiten am Stūpa von Binh-son mit interessanten Ziegelfunden. 4. In der Nähe dieses Stupa wurden bei Kim-ton die Reste eines Turmes untersucht, der im unteren Teile viereckig, im oberen rund gebaut gewesen sein muß. Ziegelfunde. 5. Bei Phat-tich [Prov. Bac-ninh] wurde die Pagode Van-phuc wiederhergestellt und dabei Grabungen vorgenommen. 6. In der Gegend von Luc-nam wurde eine Mauer untersucht, welche im 16. Jh. die Grenze Annams gegen Nordosten darstellte und verteidigte. 7. Bericht Bezaciers über Arbeiten zur Erhaltung von Bauwerken. 8. Bericht über vorgeschichtliche und anthropologische Arbeiten Frau M. Colanis [Grabanlagen, Felszeichnungen]. 9. Bericht über ethnologische Untersuchungen P. Lévys. 10. Bericht über Blutgruppenuntersuchungen Bezaciers.) c) 613—9 Annam I. (1. Frau M. Colani studierte Grabformen und forschte nach Metall und Minen aus vergangenen Tagen. 2. Jansé grub in Thanh-hoa aus, um den chinesischen Einfluß in Nordannam zu untersuchen. Geöffnet wurden Grabanlagen aus der Hanzeit, gefunden wurden dabei Keramiken, Bronzen, Eisengeräte, Spiegel, Lampen, Glocken, das Bildwerk eines knienden Mannes, welcher eine gewisse Ähnlichkeit mit der Figur hat, die 1935 in Lach-truong gefunden ward. Ausgegraben wurden chinesische Töpfereiöfen, welche aus der Han- bis Sung-Zeit stammen. Die Gräber bei Bim-son, Prov. Ha-trung, ergaben reiche Beigaben an Han-Keramiken und Bronzegeräten). II. Archéologie cham (1. Claeys untersucht zwei Plastiken von Köpfen, welche im Tale des Song Da-rang gefunden wurden. Sie werden mit zwei ebenfalls 1937 im Tale des Song Khang aufgefundenen Köpfen ihrer Ähnlichkeit halber verglichen. Die Arbeit verrät indischen Einfluß. 2. Bericht Claeys über seinen Besuch einer Cham-Siedlung. 3. Bericht über Arbeiten in Mi-son. 4. Erhaltungsarbeiten. 5. Über ethnologische Arbeiten, darunter eine ethnologische Karte von Thanh-hoa Legrèzes). d) 619—20 Cochinchina (Bericht über die Tätigkeit in Cochinchina i. J. 1937). e) 620—75 Kambodscha. (An Einzelheiten überquellender Bericht über Arbeiten zur Erhaltung von Bauwerken, Grabungen, Funde, Luftaufnahmen, Nivellierungsarbeiten im NW von Angkor Thom, Freilegung von Heiligtümern.) f) Laos. (Bericht über vorgeschichtliche Forschungen im Gelände, Besichtigung von Holzbauwerken, Luftaufnahmen.) — 682—93 Bericht über wissenschaftliche Beziehungen der EFEO zu Frankreich und anderen Ländern. Darunter befindet sich der Wortlaut des Vertrages, der mit Siam abgeschlossen wurde, französischen Gelehrten archäologische Arbeiten in Siam zu erleichtern, sowie ein Bericht Duponts über seine Studien in Bangkok, seine Forschungen über die Kunst von Dvāravatī (6.—10. Jh.) und am Kok Wat bei Prachinburi. — 699—704 Nachruf auf Henri Mansuy mit Schriftenverzeichnis. — 704—6 Nachruf auf Eugène Peysonnaux. — 707—13 Verwaltungsdokumente. Dem Bande sind zahlreiche Tafeln und Abbildungen beigegeben, sowie eine archäologische Karte von Angkor Thom und eine vom Phnom Kulen. Friedrich Weller.

Bulletin d'Études Orientales 7—8 1937—1938: 1—3 Gaudefroy-Demombynes, Edmond Saussey (1899—1937). — 4—37 E. Saussey †, Une farce de Karagueuz en dialecte arabe de Damas (der *faṣl al-ḥammām* in arabischer Schrift, Transkription und Übersetzung mit wenigen Erläuterungen aus einer unvollendeten größeren Arbeit des verstorbenen Verf. herausgegeben). — 39—56 M. von Berchem †, Notes archéologiques sur la mosquée des Omeyyades (mit 4 Taf. — Beobachtungen, die Verf. 1894 nach dem Brand von 1893 machen konnte, die ihre volle Wichtigkeit behalten haben, weil nach der Renovierung nicht mehr erkennbar, wenn weitere Forschungen inzwischen auch die Annahme erschüttert haben, daß das jetzige Gebäude durch Umbau aus einer Kirche zu erklären sei). — 65—81 J. Sauvaget, Corrections au texte imprimé de l'Histoire de Beyrouth de Ṣāliḥ b. Yaḥyā (gewonnen aus der Kollationierung der Hs. 1670 der Bibliothèque Nationale, die sehr weitgehende und wichtige Ergebnisse hatte: der gedruckte Text kann jetzt nicht mehr ohne diese Corrections benutzt werden). — 83—108 M. Écochard, Notes d' Archéologie musulmane. I. Stéréotomie de deux portails du XII^{e} siècle (mit 6 Taf. — A. Portail de la Madrasa Moqaddamīya à Alep. B. Un portail au château de Ṣaḥyūn). — 113—58 M. Claude Cahen, Une chronique syrienne du VI^{e}/XII^{e} siècle: Le „Bustān al-Jāmi'" (Ausgabe des letzten, die Jahre 490—593 umfassenden Teils der Chronik des — sonst unbekannten — Kāḍī 'Imād ed-Dīn al-Iṣfahānī nach einer Hs. von Istanbul; am Schluß sind einige Nachträge nach einer weiteren, inzwischen gefundenen Oxforder Handschrift beigegeben. Beigegeben ist dem Text in fortlaufenden Anmerkungen eine Art Konkordanz mit den anderen dieselbe Periode behandelnden, zum Teil nur handschriftlich vorhandenen Chroniken, mit denen ein Abhängigkeitsverhältnis — nach beiden Richtungen — bestehen kann, zum Teil auch sachlicher Kommentar; damit ist der sachliche Ertrag des neuen Textes in Verbindung mit der Edition herausgearbeitet). — 159—75 S. Reich, Quatre coupes magiques (aus Damaskus mit arabischem Text in hebräischer Schrift — mit 2 Taf.). — 177—94 R. Lescot, Quelques pages inédites de Djāmī (die Wichtigkeit der Mystik für Dschāmī und seine Rolle im Naḳšbendī-Orden wird erläutert am Beispiel einer kleinen Abhandlung über den *ḏikr*, die herausgegeben, übersetzt und erläutert wird). — 195—213 H. Charles, Quelques travaux des femmes chez les nomades moutonniers de la région de Homs-Hama (mit 4 Taf. — Dialektaufnahmen über Weben, Spinnen, Brotbereitung, Zubereitung der Lederschläuche). — 215—36 H. Laoust, Une *Risāla* d'Ibn Taimīya sur le serment de répudiation (genaue Übersetzung der *Risālat al-iǧtimā' wal-iftirāḳ fī l-ḥilf bi ṭ-ṭalāḳ* als Probe des juristischen Denkens des I. T.). — 237—64 I. Lecerf et R. Tresse, Les *'Arāḍa* de Damas (die *'Arāḍa* ist ein festlicher Aufzug aus freudigem Anlaß, wie er in ganz Syrien gebräuchlich ist, wobei bestimmte Verse gesungen, evtl. improvisiert werden; die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist zweifelhaft; vielleicht weist es auf eine militärische Parade zurück; andererseits scheint die *'arāḍa* — zumal in Damaskus — mit dem *maḥmal* eng verknüpft zu sein, wie sie durchweg — selbst von Christen — besonders aus religiösem Anlaß begangen wird, aber auch bei persönlichen Festen und endlich in politischem Zusammenhang. Aus der Literatur

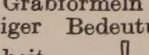
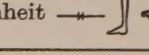
und persönlicher Beobachtung wird ein reiches Material von höchstem Interesse vorgelegt nebst zahlreichen *'arāḍa*-Versen). — 265—79 I. Gaulmier, Note sur les toiles imprimées de Hamā (mit 4 Taf.). — 281—93 Comptes rendus (besonders ausführlich mit wesentlichen Nachträgen S. Reichs Besprechung der Ibn al-Furāt-Ausgabe von Zurayk). R. H.

Bulletin of the Faculty of Arts. University of Egypt. 4 1936:

1 The European Section: 1—15 Karl Heinrich Dittmann, The Significance of Egyptian Antiquity for the History of European Culture. — 16—21 Vladimir Vikentiev, A Propos des „Sourcils" du Roi-Serpent (Pap. Ermitage No. 1115, col. 65). — 27—38 W. G. Waddell, On the Nile Rising. An English Rendering of: Anonymus Florentinus, De Nilo (Athenaeus, *Deipnosophistae* Book II. 87 [Dindorf]; Proclus, On Egypt and the Nile (Proclus Diadochus, *Commentary on the Timaeus of Plato* 36D—38D); Lydus, On the Nile Rising (From *De Mensibus* Book IV. 107). — 39—54 Mohammed Selim Salem, The Problem of the Megarum in the Worship of Isis. — 55—64 C. H. O. Scaife, Further Notes on Myos Hormos and Tadnos Fons; with some remarks on a station at Bir 'Aras; on an ostrakon from El Heita, and on some ruins at Bir Abu Darag (vgl. 3, S. 81ff.).

Al-qism-al-'arabī: *1*—*70* Šafīq Ġurbāl (Shafik Ghorbal), Miṣr 'inda mafraq aṭ-ṭuruq, 1798—1801. I. Tartīb ad-diyār al-miṣrīya fī 'ahd ad-daula al-'uṯmānīya, ka-mā šaraḥahū Ḥusain Efendi aḥad Efendiyat ar-Rūznāma fī 'ahd al-ḥamla al-fransīya (Auskünfte eines früheren ägyptischen Verwaltungsbeamten über die Verwaltungsorganisation im osmanischen Ägypten bis zur französischen Okkupation. Herausgegeben nach einer Kairiner Handschrift aus dem Jahr 1801, mit einer Einleitung und vielen Anmerkungen). — *71*—*88* Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda (M. M. Ziada), Ba'ḍ mulāḥaẓāt ǧadīda fī ta'rīḫ daulat al-mamālik bi-Miṣr (Zur Bezeichnung: „baḥritische" oder „türkische" Mamluken-Dynastie; Baibars und die Überführung des Abbasidenkalifats nach Kairo; zur Bedeutung einiger Termini aus der Mamlukenzeit: *Mamlūk*; die *Ḫušdāšīya* und der *Ustāḏ*; die *Tarābī*). R. Paret.

Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale du Caire 37 1937/1938

1—27 Cl. Cohen, Quelques chroniques anciennes relatives aux derniers Fatimides. — 28—33 A. Piankoff, Sur une statuette de Bès (mit 1 Taf. aus Luxor: Bes, der einen Steinbock trägt, steht auf der Schulter eines Flötenspielers, seltener Typus). — 35—40 J. Černý, Deux noms de poisson du Nouvel Empire (1. Zeichnung eines Synodontis schall mit Beischrift *s3l* aus Der el Medine. 2. Zum Fischnamen *ḏs*, *ṯs* u. a.). — 41—8 J. Černý, La constitution d'un avoir conjugal en Égypte (Nachvergleichung des hierat. Pap. Turin 2021 vgl. IEA 13S. 30f. Heiratsvertrag aus der 20. Dyn.). — 49—61 M. Chaine, Trois nouveaux feuillets du recueil sahidique des apophtegmes des pères (in Wien. abgekürzte sahidische Fassung zu Migne Patrol. lat. 73 col. 851). — 63—74 J. Ste. Fare Garnot, Une graphie fautive du verbe *sbi'*  (versucht das im Äg. Wb. III S. 432, 12 aufgeführte in Grabformeln des AR vorkommende Wort ungünstiger Bedeutung im Sinne einer rituellen Unreinheit  als eine inkorrekte Schreibung von zu erklären). — 75—91 J. Ste. Fare Garnot, Le lion dans l'art égyptien (mit 5 Taf. (stilistische Entwicklung des Löwenkopfes vom AR bis zur Ptolemäerzeit: sog. Wasserspeier aus Kom Ombo). — 93—160 M. Alliot, Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne (Nachweis, daß der Vezir Isj, Vater des bereits durch eine Mastaba in Edfu bekannten aus Memphis stammenden Gaufürsten K3r, unter Teti, wohl als Altersstellung, ebenfalls als Gaufürst in Edfu begraben wurde und in einem Grab dort von Angehörigen des benachbarten Horustempels, anscheinend besonders am Ende des MR, als „lebender Gott" verehrt wurde, eine sehr wichtige historische Parallele zum vergöttlichten Baumeister Imhotep und dem zeitlich benachbarten Vezir Kagemni unter Teti in Memphis). — 161 A. Pochan, Pyramide de Seila (au Fayoum) mit 2 Taf. (vgl. Annal. du Serv. I S. 211. Rest einer steinernen Stufenpyramide? Bisher nicht näher untersucht). — 163—164. Comptes rendus. — 165—6 P. Jouguet, Nachruf auf Bichara Hawara.

H. K.

Byzantion 13 1938:

2 416—59 H. Stern, Les représentations des conciles dans l'église de la Nativité à Bethléem. II. Les inscriptions, mit 1 Taf. (Fortsetzung von Bd. 11, 1936, 101—154; Deutung der Inschriften mit Hilfe der codd. Par. Bibl. Nationale fonds arabe 236 und Vatic. arab. 154. Die Bilder sind um 700 in Syrien entstanden). — 513—37 M. Leroy, Un papyrus arméno-grec (Deutungsversuche zu dem in armenischen Buchstaben geschriebenen griechischen Text des von G. Cuendet in den Mélanges Boisacq 1, 1937, 219 veröffentlichten Papyrus, den Verf. um 600 datiert). — 691—9 P. Wittek, Les archives de Turquie (Anzeige des 1. Heftes des 1938 erschienenen Führers durch die Archive des Serai-Museums). — 701—10 *E. C. Colwell und H. R. Willoughby, The four gospels of Karahissar, 2 Bde., 1936 (C. Höeg). — 710—21 *S. der Nersessian, L'illustration du roman de Barlaam et Joasaph, 1937 (A. Grabar). — 721—7 *S. der Nersessian, Manuscrits arméniens illustrés des s. 12—14 de la bibliothèque des Pères Mékhitaristes de Venise, 2 Bde., 1937 (M. Laurent). — 757f. Le congrès d'Alger (Ankündigung des 6. internationalen Byzantinistenkongresses, 2.—7. Okt. 1939). — 764f. M. Leroy, Fr. Macler † (1869—1938). P. Ms.

Ethnologischer Anzeiger 4 1939:

5 Referate: *E. Banse, Das Buch vom Morgenlande (M. Heydrich). — *A. Lübke, Indiens zweites Gesicht (W. Printz). — *H. Haslund Christensen, Zajagan (K. Birket-Smith). — *A. Hermann, Historical and Commercial Atlas of China (W. Eberhard). — *E. C. Conte Corti, Chinesisches Bilderbuch (W. Eberhard). — *W. Credner, Siam, das Land der Tai (H. E. Kauffmann). — *W. E. Mühlmann, Die Begriffe Ati und Mataeinaa: ein Beitrag zur politischen Entwicklung und Besiedelungsgeschichte Polynesiens (H. Damm). — *H. H. Böhme, Der Ahnenkult in Mikronesien (H. Damm). — *G. Vicedom, Ein neuentdecktes Papuavolk (H. Damm). — *P. K. M. S. C. Neuhaus, Das höchste Wesen, Seelen- und Geisterglaube, Naturauffassung und Zauberei bei den Pala Mittel-Neumecklenburgs (H. Damm). — *H. M. C. S. Geurtjens, Unter den Kaja-Kajas von Südneuguinea (H. Damm).

H. Jensen.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig C 1, Scherlstr. 2. — Druck von August Pries, GmbH. in Leipzig. — Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Richard Hartmann, Berlin.